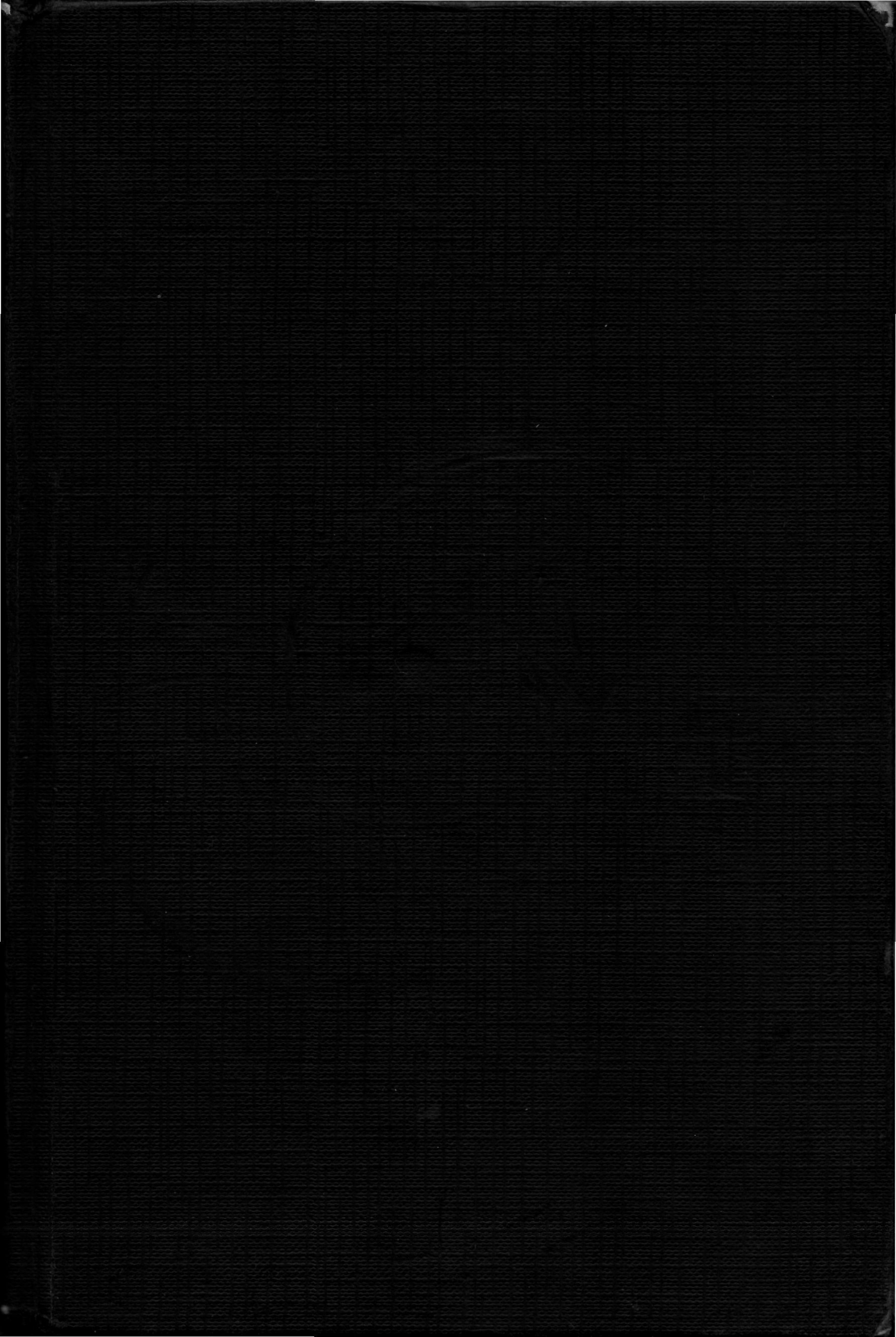
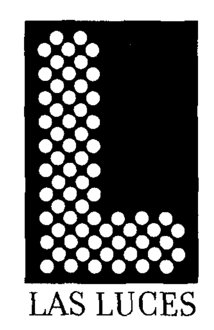




LAS LUCES

Terry Pinkard

HEGEL

Terry Pinkard

HEGEL

Una biografía

Traducción de Carmen García-Trevijano Forte



Primera edición: noviembre 2001
Segunda edición: diciembre 2002

Imagen de cubierta: Hegel. Dibujo de Wilhelm Hensel.
Staatliche Museen zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz, Kupferstichkabinett.
Diseño: Alfonso Ruano, Pablo Núñez, Julio J. Sánchez

Título original: *Hegel, a Biography*
Publicado originalmente en inglés por Cambridge University Press

Joaquín Turina, 39 - 28044 Madrid

Comercializa: CESMA, SA - Aguacate, 43 - 28044 Madrid

ISBN: 84-483-0609-0
Depósito legal: M-48710-2002
Preimpresión: Grafilia, SL
Impreso en España / *Printed in Spain*
Imprenta SM - Joaquín Turina, 39 - 28044 Madrid

A Susan

"Wem sonst
als
*Dir"**

(* A Susan. «A quién, sino a ti».)

Una red se puede definir de dos maneras, según sea el punto de vista que se adopte. Normalmente, cualquier persona diría que es un instrumento de malla que sirve para atrapar peces. Pero, sin perjudicar excesivamente la lógica, también podría invertirse la imagen y definir la red como hizo en una ocasión un jocoso lexicógrafo: dijo que era una colección de agujeros atados con un hilo.

Lo mismo puede hacerse en el caso de la biografía. La red va siendo arrastrada: se llena, y luego el biógrafo la cobra, selecciona, tira parte de la pesca, almacena, corta en filetes y vende. Pero, ¿y todo lo que no pesca? Siempre es más abundante que lo otro. La biografía, pesada y respetablemente burguesa, descansa en el estante jactanciosa y sosegada: una vida que cueste un chelín te proporciona todos los datos; si cuesta diez libras incluirá, además, todas las hipótesis. Pero piénsese en todo lo que se escapó, en todo lo que huyó con el último aliento exhalado en su lecho de muerte por el biografiado... ¿Qué posibilidades tendría el más hábil biógrafo ante el sujeto que le ve venir y decide divertirse un rato?

Julián BARNES, *El loro de Flaubert*

Los acontecimientos y los actos de esta historia [de la filosofía] no son de aquellos en los que imprimen su sello y dejan su contenido, fundamentalmente, la personalidad y el carácter individual —como ocurre en la historia política, en la que el individuo ocupa el puesto que corresponde a su modo especial de ser, a su genio, a sus pasiones, a la energía o a la debilidad de su carácter, en una palabra: lo que hace de él *este* individuo—. Aquí [en la historia de la filosofía] las creaciones son tanto mejores cuanto menos imputables son, por sus méritos o su responsabilidad, al individuo, cuanto más corresponden al pensamiento libre, al carácter general del hombre como hombre, cuanto más se ve tras ellas, como sujeto creador, vacío de personalidad, al pensamiento mismo.

HEGEL,
Introducción a las lecciones sobre la historia de la filosofía

ÍNDICE

PREFACIO

Hegel es uno de esos pensadores de los que toda persona culta cree saber algo. Su filosofía fue la precursora de la teoría de la historia de Karl Marx, pero, a diferencia de Marx, que era materialista, Hegel fue un idealista en el sentido de que pensaba que la realidad era espiritual en última instancia, y que esta realidad se desarrollaba según un proceso de tesis/antítesis/síntesis. Hegel glorificó también el Estado prusiano, sosteniendo que era obra de Dios, la perfección y la culminación de toda la historia humana: todos los ciudadanos de Prusia le debían lealtad incondicional a su Estado, que podía disponer a su antojo de ellos. Hegel desempeñó un gran papel en la formación del nacionalismo, el autoritarismo y el militarismo alemanes con sus celebraciones cuasi-místicas de lo que él llamaba pretenciosamente "lo Absoluto".

Prácticamente todo lo que se dice en el párrafo anterior es falso, salvo la primera frase. Pero lo más chocante es que, pese a ser clara y demostrablemente falso, y a que desde hace tiempo es conocida su falsedad en los círculos académicos, este cliché de Hegel *continúa* repitiéndose en casi todas las historias breves del pensamiento o en las cortas entradas de un diccionario.

Ahora bien, si este no era el Hegel real, ¿quién era entonces Hegel? ¿Y cómo puede explicarse que fuera tan mal entendido?

Hegel nació en el apogeo de la Edad Moderna, y su vida asistió a las dos grandes revoluciones de esta era. Nacido en 1770, se crió en un tiempo en el que los reyes estaban seguros en sus tronos, y para el observador superficial, la sociedad estaba asentada en una forma asumida mucho tiempo atrás. Cuando Hegel entraba en la adolescencia, las revoluciones americana y francesa hicieron saltar por los aires ese mundo para siempre, y hacia el tiempo en que murió, en 1831, la revolución industrial estaba en pleno proceso de expansión, los viajes por tren y la fotografía se adueñaban de la escena, y el mundo asistía al despertar de ese movimiento hacia la globalización de la economía que tan normal nos resulta a las gentes de nuestro tiempo.

Aunque actualmente tendemos a pensar que el masivo cambio tecnológico está alterando rápidamente nuestras vidas, probablemente ninguna generación ha sufrido tan drástica transformación en sus modos de vida como la que le tocó vivir a la generación de Hegel. El impacto que la industrialización y los cataclismos de las revoluciones políticas de la época tuvieron sobre las vidas de las gentes fue excepcional; el mundo se cerraba repentinamente como una tenaza, la perspectiva de una revolución se cernía permanentemente en la cargada atmósfera de los tiempos, las guerras revolucionarias sembraban esperanzas y destrucción a lo largo y a lo ancho del continente, y para la década de 1830, barcos de vapor y locomotoras atravesaban los países poniendo en contacto los más apartados e idílicos rincones con las grandes metrópolis del mundo. Profesiones totalmente nuevas comenzaban rápidamente a surgir para atender a las expansivas economías del mundo moderno. Los jóvenes de uno y otro sexo intuían, y no sin justificación, que iban a vivir otro tipo de vidas, que el pasado y el mundo de sus padres no eran ya guías adecuadas para la vida en el nuevo mundo que ante ellos emergía. Algunos reaccionaron contra ese vigoroso sentimiento de pérdida de sus raíces y anhelaron una restauración del viejo mundo desaparecido; otros alimentaron esperanzas revolucionarias de una humanidad transformada.

El propio Hegel no permaneció indiferente a todos estos sucesos revolucionarios y a las experiencias vividas por los jóvenes de su generación. Se sintió capturado por tales sucesos, los vivió como propios, y decidió dedicar su vida a tratar de

comprender aquellas circunstancias y experiencias, a darle sentido a los grandes cambios que él y sus jóvenes compañeros tenían que asumir en su condición de alemanes y europeos cuando acababa el siglo XVIII. Buena parte de su filosofía fue un intento de comprender lo que aquellos acontecimientos podían y debían significar para "nosotros, los modernos", que aún nos debatimos por comprender el sentido de nuestras propias vidas en las sociedades de mercado y en el culto de la libertad. Hegel estaba llamado a ser, y no sin razón, el primer gran filósofo que hiciera de la modernidad misma el objeto de su reflexión.

Pese a su gran influencia en el pensamiento posterior, Hegel continúa siendo una figura misteriosa dentro de una buena parte de la filosofía contemporánea, y ese misterio varía en función de que se considere la recepción de su pensamiento en el contexto de la filosofía anglófona o en el de la filosofía continental europea. En el pensamiento continental, casi todo el mundo ha reaccionado ante él, y Hegel continúa siendo una fuerza viva en esta tradición de la filosofía, un pensador cuya influencia se deja sentir casi en todas partes. Por detrás de tantos intereses y preocupaciones, el estatuto de la cultura moderna, por ejemplo, la relación de la ciencia con las humanidades, el papel del Estado, el modo de entender la historia misma o las posibilidades del arte moderno, son problemas en cuyo ámbito se perfila Hegel como una de las figuras centrales del debate.

Aunque repetidamente se ha proclamado que su pensamiento estaba definitivamente muerto y enterrado de una vez por todas, que era algo ya decididamente superado, el pretendido cadáver se ha levantado una y otra vez de su tumba para reaparecer nuevamente en los lugares más insospechados. Un filósofo francés contemporáneo observó una vez que la gran ansiedad que sufre todo filósofo moderno está en que, sea cual sea el camino que tome, cada uno de esos caminos acaba en un callejón sin salida, y en cada uno de ellos está Hegel aguardando con una sonrisa.

Para muchos, la reputación de Hegel está indisolublemente ligada a la de la persona más famosa en la adaptación del pensamiento hegeliano a las nuevas circunstancias: Karl Marx. Marx y sus seguidores afirmaban que habían transformado la dialéctica supuestamente "idealista" de Hegel en una teoría

"materialista" de la historia, de la sociedad y de la revolución. No es de extrañar, por tanto, que la reacción ante Hegel después de Marx estuviera supeditada a la reacción ante el marxismo mismo, y según la idea que se tenía de este así era la postura que se tomaba ante Hegel. Para una buena parte de los hombres del siglo XX, "Hegel" aparecía como la parte no independiente de la frase "de Hegel a Marx".

Del mismo modo, y debido a una presentación expurgada de la filosofía hegeliana por parte de Heinrich Moritz Chalybäus, un pensador especialmente oscuro que fue inmensamente popular en Alemania a mediados del siglo XIX (y que fue leído por Marx), el pensamiento de Hegel se tornó rápidamente en sinónimo de la árida fórmula tesis/antítesis/síntesis, una fórmula que Hegel no usó nunca y que, en cualquier caso, no acierta a representar la estructura de su pensamiento. Pero aquella caracterización cuajó, y Hegel quedó encasillado para muchos simplemente como el progenitor del materialista Marx, lo cual (dependiendo otra vez de la actitud que se tuviese hacia Marx) hizo de él un héroe o un villano, pero en ambos casos alguien cuyo pensamiento propio tenía poco valor y cuya real importancia estaba en los personajes por él influidos.

La recepción de Hegel en la filosofía anglo-americana ha sido siempre muy diferente de la que ha encontrado en el continente europeo. Aunque siempre ha tenido devotos lectores en los círculos intelectuales de habla inglesa, también ha sido firmemente, a veces incluso furiosamente, rechazado por un amplio e importante segmento de la filosofía anglo-americana bajo la acusación de que no tenía nada importante que decir.

En muchos lugares de esta filosofía de habla inglesa, puede decirse probablemente con seguridad que Hegel no ha sido rechazado, sino simplemente ignorado. No es infrecuente encontrar importantes departamentos de Filosofía donde no se habla en absoluto de Hegel, especialmente en el nivel de la licenciatura. Y no es ningún secreto que hay muchos filósofos anglo-americanos que se niegan a leer a Hegel y que parecen haber absorbido completamente las críticas que le dirigió Bertrand Russell incluso sin haberse parado a considerar al propio Hegel. Entre ellos continúa viva la sospecha, alimentada primeramente por Russell y otros grandes críticos analíticos del idealismo ale-

mán a comienzos del siglo XX, de que la claridad y el rigor argumentativo que son tenidos por uno de los grandes logros de la moderna filosofía analítica, solo pueden ser alcanzados y sostenidos por un definitivo rechazo y alejamiento de la oscura prosa y la densidad continental del pensamiento de Hegel. Para estas figuras de la filosofía contemporánea, Hegel aparece no como uno de los grandes pensadores de la era moderna, como alguien con quien simplemente hay que entenderse, sino como alguien a quien hay que evitar a toda costa, que no tiene nada importante que decir, y cuyo pensamiento es, en el mejor de los casos, una tentación viciosa de la cual las mentalidades jóvenes deben ser especialmente protegidas.

Casi como si se tratara de un huésped no deseado, Hegel ha sido desterrado del ámbito de la filosofía analítica, aunque sigue apareciendo inesperadamente en muchos de los senderos de la vida intelectual contemporánea. ¿Por qué ha sido dejado de lado? ¿Qué ocurrió con Hegel para hacer de él un paria?

Parte de la explicación de este fenómeno es claramente histórica. Hegel fue denostado en los países de habla inglesa a causa del autoritarismo germano que condujo a la Primera Guerra Mundial, y por el tipo de culto nacionalista del Estado encarnado por los nazis que desembocó en la Segunda Guerra. No solo resultó Hegel sospechoso del ofuscamiento teutónico y de ser un impostor dentro de los ámbitos de la academia: su nombre quedó asociado también con los desastres morales del siglo XX. Cuando, después de la Segunda Guerra Mundial, Karl Popper publicó su inmensamente influyente libro *La sociedad abierta y sus enemigos*, colocando muy buena parte de la responsabilidad de la catástrofe alemana en la funesta influencia del pensamiento de Hegel, pareció que se había ajustado el clavo final del ataúd del hegelianismo. Que el tratamiento popperiano de Hegel fuera un escándalo en sí mismo, no sirvió para acallar los temores de muchos de que el estudio de las obras de Hegel como si estas tuvieran algo que decir, fuera de por sí una empresa peligrosa.

Hegel sobrevivió a unos ataques que aún siguen produciéndose, aunque no enteramente del mismo modo. No es inusual encontrar ahora en los departamentos de muchas universidades importantes a profesores famosos que tienen a Hegel por uno

de los gigantes intelectuales del mundo moderno, mientras que otros profesores igualmente famosos en otro departamento de la misma universidad lo consideran un ridículo farsante, un charlatán, e incluso un fraude. Hegel, la figura misteriosa, sigue siendo tan controvertido como lo fue ayer durante sus lecciones en los campus universitarios.

Si está definitivamente muerto y enterrado, si su pensamiento ha sido superado, si se ha demostrado que es falso y quizá incluso peligroso..., ¿por qué continúa Hegel rondando por nuestras cabezas? Las pasiones que provoca en la academia parecen completamente fuera de lugar para una figura de la historia de la filosofía cuya influencia está supuestamente desvanecida.

¿Quién era, realmente, Hegel?

AGRADECIMIENTOS

Robert Pippin leyó algunos borradores de este libro; si yo tuviera que consignar todos los lugares en que introduje mejoras gracias a sus consejos, este libro sería probablemente el doble de lo que es.

Consignar los puntos en los que Rolf-Peter Horstmann me hizo inapreciables observaciones constituiría de por sí otro manuscrito.

También H. S. Harris leyó generosamente todo el borrador, poniendo a mi disposición su vasta erudición. He aprovechado el buen conocimiento de la materia del profesor Harris, y le estoy muy agradecido por haberme hecho un hueco en sus muchas ocupaciones.

Sally Sedgwick y Robert Stern leyeron algunas secciones e hicieron una gran cantidad de útiles sugerencias. Las conversaciones con Peter Gay al principio de este proyecto me ayudaron a orientarlo; aprecio mucho sus consejos y ánimos. Terence Moore de Cambridge University Press ofreció sugerencias de gran valor y me animó a lo largo de todo mi trabajo.

Axel Markert de la Universidad de Tubinga me ayudó con todo tipo de detalles, tanto logísticos como de otro tipo, durante mis periódicos viajes a Alemania, que fueron financiados con becas de la Graduate School de la Universidad de Georgetown y con un encargo como *visiting professor* en Tubinga.

Susan Pinkard es la inspiración que está detrás de este libro. Su ojo de historiadora le llevó a sugerir varias líneas de pensamiento e ideas para enriquecer el manuscrito. Sin sus sugerencias y su apoyo, este libro simplemente no se habría escrito.

NOTAS SOBRE EL TEXTO

A fin de complacer a la mayor variedad de lectores que pudieran desear saber algo sobre Hegel, he dividido el libro, donde era factible, en distintos tipos de secciones que pudieran atraer a esos distintos lectores. Algunos podrían estar más interesados en la historia de la vida de Hegel; a otros podrían interesarles más las obras concretas, y otros podrían sentirse atraídos por diferentes partes en diferentes épocas. Por lo tanto, he tratado de reservar un espacio para cada uno de esos lectores. A veces, sobre todo cuando trataba de los períodos iniciales de la vida de Hegel, el objetivo de separar el material puramente biográfico de la discusión de las obras era imposible; pero aun así he procurado demarcar esas secciones después, dentro de los capítulos relevantes. Algunos de estos (tal como el que está dedicado a la *Ciencia de la lógica*) serán de interés primario para los investigadores de Hegel. Pero pensando en aquellos que, por ejemplo, buscan conocer cómo era la vida de Hegel en Nuremberg y no están particularmente interesados en informarse sobre la *Ciencia de la lógica* (y viceversa), he separado esos capítulos técnicos de los dedicados a la historia propiamente biográfica de su vida. Del mismo modo, he tratado el desarrollo intelectual de Hegel en los textos existentes de su período de Jena en un capítulo completamente aparte (capítulo 4) del consagrado a su vida durante ese mismo período. Los capítulos 4, 5, 8, 11 y 14 son capítulos más puramente "filosóficos".

* * *

Junto a la cantidad y conocida oscuridad de las obras de Hegel, y a pesar de la controversia que las rodea, está también el hecho de que

su vida se entremezclaba con su pensamiento en una variedad de modos, de tal manera que a veces no es posible separar lo biográfico de lo filosófico en el proceso de su desarrollo. Mas aunque este sea el caso, el mismo Hegel era contrario a la idea de que la vida del autor arrojara alguna luz sobre sus obras. Nunca se mostró particularmente inclinado a considerar su propia vida, dando la impresión a veces de que deseaba simplemente diluirla en su obra. Aunque una voluminosa cantidad de material ha sido descubierta y publicada por los diligentes y concienzudos investigadores asociados con los Archivos de Hegel en Alemania, sigue habiendo una buena porción de información sobre Hegel que aún no es conocida y que quizá nunca lo sea.

Un estudio *totalmente* exhaustivo de la vida y la obra de Hegel tendría que ser por tanto una empresa de múltiples volúmenes, y el presente proyecto era un asunto de un solo volumen, pensado para una audiencia más amplia que la de los investigadores y profesores de filosofía. Por eso he tenido que llegar a algunos compromisos durante su elaboración. Por ejemplo, he tenido que cortar drásticamente cosas que para los especialistas hubieran sido interesantes discusiones, y a veces me he visto forzado a tomar una determinada posición sobre una cuestión u otra, sin poderme permitir entrar en los detalles que explicaban la razón de esa posición o del rechazo de otras interpretaciones. Por dar solo un ejemplo: existe en la actualidad una cantidad inmensa de literatura en torno a la autoría de un texto hegeliano extremadamente breve (un par de páginas en la transcripción) cuyo título es «Primer programa de un sistema del idealismo alemán». Aunque el manuscrito es de puño y letra de Hegel, la autoría de este texto es fuertemente discutida. Yo he dedicado solo unas pocas frases al problema de la identidad de su autor, aunque cabría consagrar un libro entero exclusivamente a esta cuestión.

En todo caso, he tratado de aducir mis razones para contar cada particular historia de la vida de Hegel, para la interpretación de sus obras y del modo en que estas se entrecruzan con su vida dentro del cuerpo del libro, teniendo en cuenta las exigencias de decirlo de manera tan breve como la extensión del libro demandaba. Este objetivo exige que uno se imponga una variedad de cortapisas. Por ejemplo, no he puesto mucho énfasis en la relación de Hegel con su amigo Isaak von Sinclair, aunque hay quienes piensan que su influencia sobre la vida y el pensamiento de Hegel es mucho más profunda de lo que yo creo; no estoy de acuerdo con ellos, pero explicar la causa de mi desacuerdo exigiría más páginas de las que aquí podía permitirme. En todos los casos semejantes a este, sin embargo, he intentado in-

dicar al menos cuáles son los puntos importantes a mi entender, incluso aunque estas afirmaciones pudieran sorprender a veces como dogmáticas a aquellos investigadores de Hegel cuyo interés se centra en un período particular y limitado de su desarrollo. Tampoco me he detenido en considerar las diferencias entre las diversas ediciones de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817, 1827, 1830), aunque esta es por sí misma una interesante e importante cuestión. Por desgracia, tener en cuenta todos los pequeños matices de las relaciones e intereses de Hegel daría lugar a algo semejante a una biografía en ocho volúmenes virtualmente ilegible; pero mi intención no era esta. Lo que sí he procurado siempre ha sido situar la vida de Hegel en el contexto de los sucesos revolucionarios que surgían en torno a él, puesto que no es posible entender la propia experiencia de Hegel sin tener conocimiento de alguna manera de las circunstancias vitales que lo rodearon y las conexiones entre ellas.

* * *

La traducción de los términos clave de Hegel no ha sido siempre fácil, y no existe un acuerdo total entre los traductores sobre el modo de traducirlos. Yo me he tomado por tanto la libertad de alterar casi todas sus traducciones al inglés cuando he tenido que citarlos, a fin de preservar una cierta uniformidad de lenguaje y estilo a lo largo del texto.

Este criterio me ha exigido por supuesto tomar algunas decisiones sobre el modo de verter esos términos clave. A veces, junto a la traducción doy el término alemán entre paréntesis, aunque en lo posible he procurado evitar esta práctica. Con algunas palabras tales como *Willkür*, que traduzco como "libertad de elección" y a veces como "elección", encierro a menudo la palabra alemana entre paréntesis, puesto que mi particular traducción no está exenta de controversia entre los investigadores, y es bueno que los que están interesados por esas controversias puedan ver el lugar en donde aparecen esos términos. En la mayoría de los casos donde pienso que podría plantearse un problema de traducción, pongo el término alemán en una nota. A diferencia de algunos traductores, he traducido siempre *Begriff* como "concepto".

Muchos de los anteriores traductores de Hegel decidieron —dudosamente, a mi entender— que la terminología técnica de Hegel era tan especial que merecía ser escrita con mayúscula, pero yo he acudido a la letra mayúscula solo en el caso de una palabra del léxico

hegeliano: "Idea" por *"Idee"*. Este término tiene un significado técnico que lo aleja a las claras de la palabra inglesa *"idea"*; así pues, llamar la atención sobre este hecho mediante la letra mayúscula y las comillas parecía ser una decisión prudente.

Como sabe cualquier lector que conozca moderadamente a Hegel, no hay simplemente un término que pueda traducir directamente su uso de *Aufhebung* y de los términos con él emparentados. En general, he usado el término artificial de anteriores traductores acuñado expresamente para traducir ese término, a saber: "sublación". "Sublación" significa elevar, cancelar y preservar simplemente porque eso fue lo que sus acuñadores estipularon; Hegel usó el término ordinario alemán porque de hecho tiene todos esos diversos significados en diferentes contextos.

* * *

Los que se sientan molestos por la profusión de notas, pueden, en la mayoría de los casos, ignorar el minúsculo exponente numérico del texto. La función principal de estas notas es la de ofrecer fuentes para citas y referencias, y en la mayoría de los casos serán interesantes solo para otros investigadores de Hegel (en particular, las de todos los capítulos después de los dos primeros). También deseo señalar que he violado conscientemente una o dos convenciones comunes de las notas a pie de página [1] que, de obedecerlas, habrían dificultado la tarea del lector; así, he evitado por completo el uso de *op. cit.*, puesto que al tratar de rastrear la fuente de una nota, encontrarse con un *op. cit.* es a menudo más frustrante que iluminador; en su lugar he dado una corta cita de la fuente en cuestión. Todas las citas pueden siempre encontrarse en la lista de obras citadas.

También he procurado resistirme a la omnipresente tentación de entrar en largos debates con otros investigadores en las notas; la razón para hacerlo fue simplemente la de restringir el tamaño del presente volumen. Esta decisión será lamentada, estoy seguro, por aquellos que piensen que yo debería realmente haberme molestado en argüir contra esta o aquella interpretación alternativa sobre tal o cual punto, o por los que creen que esta o aquella concepción sobre tal o cual punto debería haber sido discutida. En general, debo admitir que estoy de

---

[1] En la versión española, y para facilitar la lectura seguida del texto, hemos preferido enviar todas las notas al final del libro, agrupadas por capítulos. *(Nota del Editor.)*

acuerdo con ellos: también yo lo siento realmente, pero en un libro como este habría demasiados puntos a discutir, y las notas acabarían siendo dos veces más largas que el texto mismo. Esta es una decisión que implica obviamente un buen número de compromisos, no todos ellos enteramente felices; pero al menos limita el tamaño de un volumen que ya es de por sí sustancioso.

Solo me cabe esperar que todos los que piensen que este o aquel punto debería haber sido establecido de modo diferente, tomen esto como una invitación a establecer por sí mismos ese desacuerdo. El contraste de opiniones es la verdadera naturaleza de la filosofía contemporánea en un mundo fragmentado, y si este libro hace de catalizador para tales desacuerdos y objeciones, mejor que mejor. Hegel, que amaba el poder de las oposiciones, podría haber quedado irónicamente divertido, y, quién sabe, tal vez incluso profundamente complacido ante esta perspectiva.

CRONOLOGÍA DE LA VIDA DE HEGEL

Stuttgart

1770 27 de agosto: nace Hegel en Stuttgart.
Padres: *Rentkammersekretär* Georg Ludwig Hegel y Maria Magdalena Louisa Hegel (nacida Fromm).

1773 Abril: nace su hermana, Christiane (morirá en 1832).
Hegel ingresa en la *deutsche Schule.*

1776 Probable entrada en el *Untergymnasium.*
Mayo: nace su hermano Georg Ludwig (morirá en 1812).

1780 Hegel supera su primer *Landexamen.*

1783 20 de septiembre: muere la madre de Hegel de "fiebres hepáticas"; el propio Hegel estuvo también gravemente enfermo.

1784 (Otoño) Hegel comienza el *Obergymnasium.*

1786 Celebración del centenario del *Gymnasium* de Stuttgart.

1788 Septiembre: Hegel abandona el *Gymnasium*; pronuncia su *Abiturrede.*

Tubinga

1788 Octubre: recepción en el *Stift*, al mismo tiempo que Hölderlin.
Hegel comienza sus estudios en la facultad filosófica.

1790 Septiembre: *Magister-Exam.*
Matriculación en la facultad teológica.
Comparte habitación en el *Stift* con Hölderlin y Schelling.

1793 Junio: disputa teológica.
A partir de julio, Hegel obtiene permiso para vivir fuera del Seminario y permanece en Stuttgart.
19-20 de septiembre: *Konsistorialexam.*

BERNA

1793 Octubre: comienza su actividad como tutor en casa de K. F. von Steiger.

1795 Mayo: viaje a Ginebra.

1796 Julio: excursión a los Alpes berneses.
Fin del año: retorno de Berna a Stuttgart.

FRANKFURT

1797 Enero: Hegel se hace cargo del puesto que Hölderlin le ha buscado como *Hofmeister* en casa del comerciante en vinos Gogel.

1798 Primera publicación: *Vertrauliche Briefe über das vormalige staatsrechtliche Verhältnis des Waatlandes zur Stadt Bern.*

1799 Enero: muerte de su padre en Stuttgart.
Marzo: Hegel vuelve a Stuttgart.

1800 Septiembre: Hegel hace un viaje a Maguncia, que desde 1798 pertenecía a la República Francesa.

JENA

1801 Enero: Hegel se traslada a Jena.
Septiembre: publicación de su primera obra filosófica: *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling.*
27 de agosto: tesis de habilitación defendida en latín sobre las órbitas de los planetas; Hegel se convierte en *Privatdozent* sin *Besoldung* (con remuneración).

1802/1803 Junto con Schelling, edita el *Critical Journal of Philosophy.*

1805 Nombrado *außerordentliche Professor,* sin remuneración.

1806 Octubre: terminación de la *Fenomenología del espíritu.*

1807 Febrero: nacimiento de su hijo ilegítimo, Ludwig Fischer (morirá en 1831 en Yakarta).

BAMBERG

1807 Marzo: traslado a Bamberg; editor y *Redakteur* del *Bamberg Zeitung.*
Abril: publicación de la *Fenomenología del espíritu.*

NUREMBERG

1808 Noviembre: rector del *Gymnasium* en Nuremberg hasta 1815. Pronuncia los discursos oficiales de cada año.

1811 Septiembre: matrimonio con Marie von Tucher.

1812 Publicación del primer volumen de la *Ciencia de la lógica.*

1813 Nombrado *Lokalschulrat.*
Publicación del segundo volumen de la *Ciencia de la lógica.*
Nacimiento de su hijo Karl (morirá en 1901).

1814 Nacimiento de su hijo Immanuel (morirá en 1891).

1816 Publicación del tercer volumen de la *Ciencia de la lógica.*

HEIDELBERG

1816 Profesor de la Universidad de Heidelberg.

1817 Publicación de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas.*
Coeditor de los *Heidelberger Jahrbücher.*
Hegel publica en los *Heidelberger Jahrbücher* las «Actas de la Asamblea de estamentos en el reino de Württemberg 1815-1816».

BERLÍN

1818 5 de octubre: traslado a Berlín.
22 de octubre: lección inaugural.
28 de noviembre: Hegel se hace miembro de la *Gesetzlose Gesellschaft.*

1819 17 de junio: Hegel traslada la custodia de su hermana, Christiane, a su primo Ludwig Friedrich Göriz.
27 de julio: Hegel escribe a las autoridades sobre Asverus.

1820 Octubre: publicación de la *Filosofía del derecho.*
Hegel viaja a Dresde en el otoño.

1821 Hegel vuelve a viajar en el otoño a Dresde.
Hegel es nombrado decano de la facultad filosófica durante un año.

1822 Hegel escribe el prefacio al libro de Hinrichs sobre filosofía de la religión.
El *Hallesche Allgemeine Literaturzeitung* publica un ataque contra Hegel, y Hegel intenta sin éxito que el Gobierno interceda por él.
Octubre: viaje a los Países Bajos.
Hegel escribe un *memorandum* sobre la enseñanza de la Filosofía y otras materias en el *Gymnasium.*

1823 Hegel recobra la fianza que depositó para Asverus.

1824 Septiembre/octubre: viaje a Praga y a Viena.
21 de septiembre-5 de octubre: estancia de Hegel en Viena.
4 de noviembre: Hegel escribe a la policía prusiana en favor de Victor Cousin.

1825 (Un año tranquilo para Hegel.)

1826 Hegel escribe «Sobre una queja relativa a una difamación pública por parte de la religión católica».
Hegel escribe «Über die Bekehrten» («Sobre los convertidos») para el *Berliner Schnellpost*.
23 de julio: Fundación de los *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*.
Ludwig Fischer Hegel abandona la familia (fecha probable).

1827 Comienza la publicación de los *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*.
Nueva edición de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.
Agosto-octubre: visita a París.
Al volver vía Bruselas, Hegel visita a Van Ghert y le habla de Ludwig Fischer.

1827 Hegel se detiene en Weimar para visitar a Goethe.
Hegel publica «Sobre el episodio del Mahabharata conocido como el Bhagavad-Gita por Wilhelm von Humboldt» en el *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*.

1828 «Escritos de Hamman» en los *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*.
Recensión de Solger en los *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*.

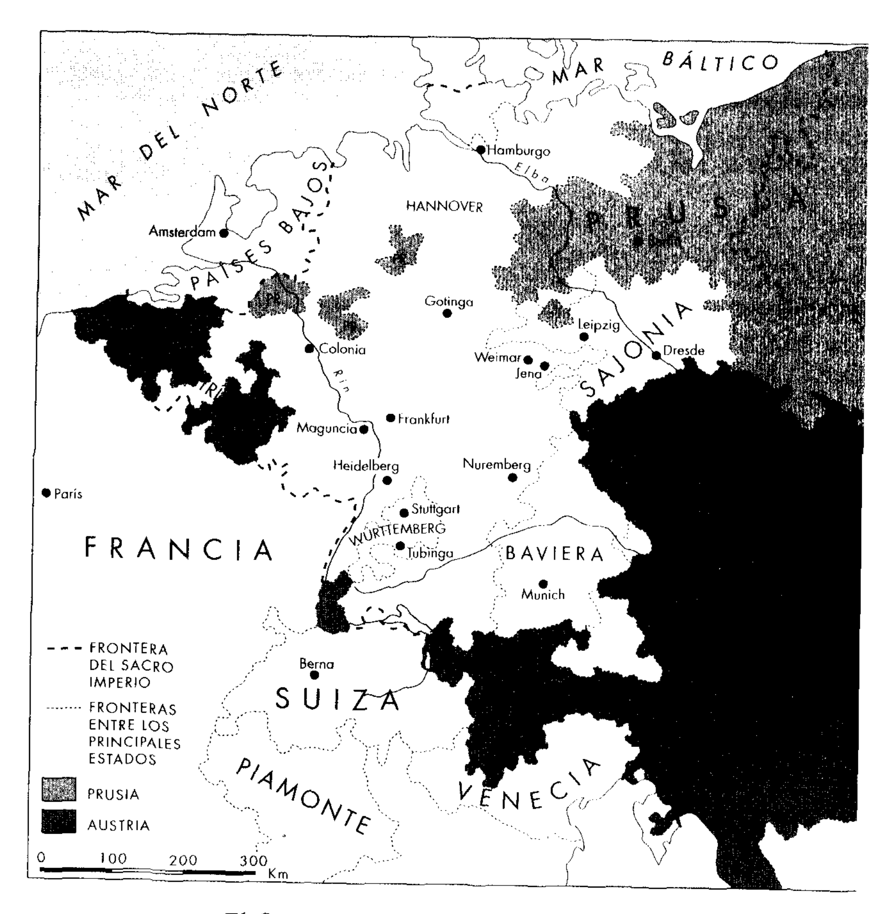
1829 Septiembre: viaje a Praga; visita al balneario de Karlsbad donde accidentalmente encuentra a Schelling; en el viaje de vuelta visita a Goethe.

1829- Hegel es elegido rector de la universidad.
1830 Hegel publica su recensión de la obra de Goeschel «Aforismos sobre la ignorancia y el saber absoluto» en los *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*.
Hegel publica su reseña de «Sobre la doctrina hegeliana del saber absoluto y el panteísmo moderno. Sobre la filosofía en general y la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* en particular» en los *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*.

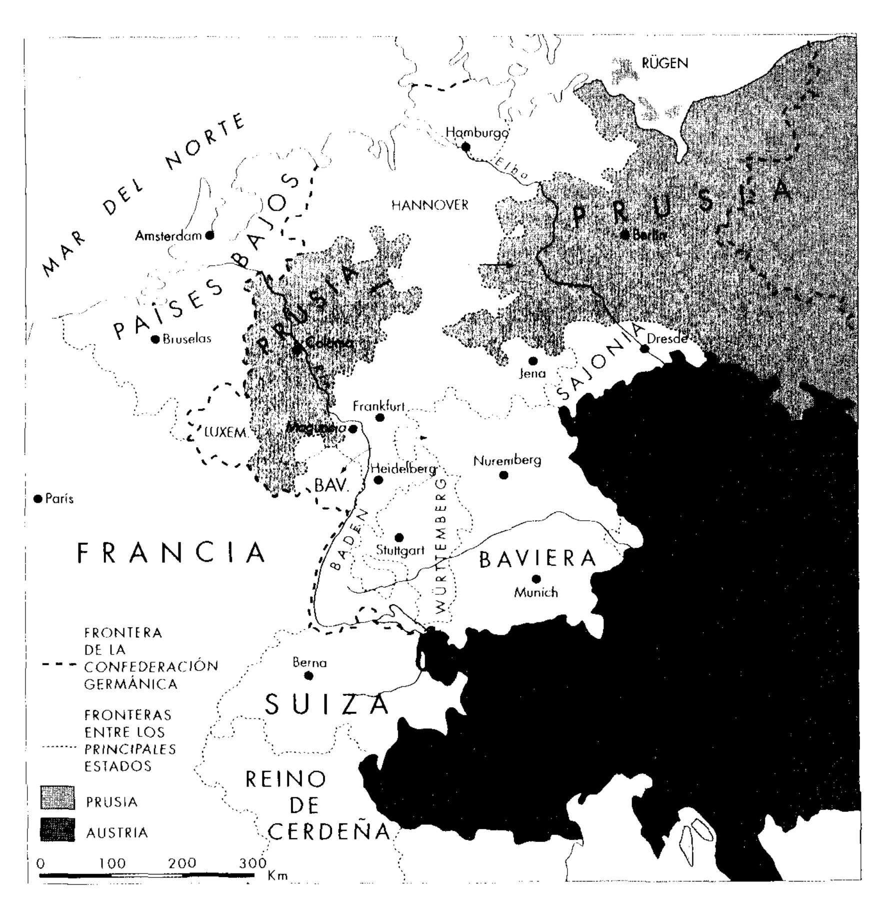
1830 Tercera edición de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.
6 de marzo: almuerzo con la familia real, durante el cual se suscita un recuerdo de Hölderlin.
25 de junio: discurso en latín sobre el trescientos aniversario de la Confesión de Augsburgo.

1831 Nueva reelaboración de la *Ciencia de la lógica,* volumen I (aparece en 1832).
Hegel publica su revisión de «Ideal-realismo» en los *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik.*
«Sobre el Proyecto de Reforma inglés.»

14 de noviembre: Hegel muere en Berlín.



El Sacro Imperio a finales del siglo XVIII



Europa central tras el Congreso de Viena (1815)

1

LA FORMACIÓN DE HEGEL EN EL VIEJO WÜRTTEMBERG

"GUILLERMO"

En el año 1770 pareció resolverse un prolongado conflicto que había venido padeciendo el diminuto ducado de Württemberg, situado al sur de Alemania. El duque Karl Eugen, príncipe de Württemberg, por una parte, y el *Landtag* o asamblea representativa de los estados por otra, lograron finalmente sellar un acuerdo constitucional sobre los derechos de los ciudadanos y los poderes que correspondían a cada uno de los estamentos del Gobierno de Württemberg. Los resultados de este acuerdo indujeron, años después, a un político británico a sostener que la única Constitución equiparable a la británica era la de Württemberg [1].

Dicho acuerdo constitucional y las circunstancias que lo rodearon tenían algo de singular, y, sin embargo, eran al mismo tiempo curiosamente típicas de aquellos tiempos. El mero repaso de tales circunstancias bastará para que podamos hacernos una idea de hasta qué punto era complejo el vetusto régimen de Württemberg: los estados protestantes de este ducado —una institución feudal más o menos atípica que había sobrevivido en el mundo moderno— habían planteado un pleito ante la corte imperial del cada día menos poderoso Sacro Imperio romano (del que Württemberg formaba parte), para que este for-

zase al duque Karl Eugen, el príncipe católico que los gobernaba, a reconocer legalmente lo que los ciudadanos de Württemberg consideraban sus derechos tradicionales; y el propio duque Karl Eugen, inveteradamente inclinado al absolutismo y al boato católico, que siempre había opuesto una férrea resistencia a las presiones procedentes de los estados protestantes, se vio obligado finalmente, bajo la fuerte presión del emperador del Sacro Imperio romano —el archiduque de Austria, monarca absoluto y también católico— a llegar a un acuerdo en favor de los protestantes. Para complicar aun más las cosas, una buena parte de la presión ejercida sobre el emperador católico del Sacro Imperio provenía del tío de la esposa de Karl Eugen, Federico el Grande —monarca protestante de Prusia y enemigo del archiduque católico de Austria—, contra el cual se había aliado en una guerra reciente el duque de Württemberg. La redacción de la Constitución reafirmó los tradicionales derechos y privilegios de los estados del ducado de Württemberg, hecho que los victoriosos protestantes interpretaron como el justo triunfo de un pueblo que defendía sus derechos tradicionales frente al despotismo absoluto de un duque católico.

En ese mismo año 1770, en que el duque y los estados alcanzaban su acuerdo constitucional, un modesto funcionario protestante de la corte del duque Karl Eugen, Georg Ludwig Hegel, y su esposa, Maria Magdalena Louisa, anunciaban, el 27 de agosto, el nacimiento de su primer hijo, Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

G. W. F. Hegel (a quien sus padres, los amigos íntimos, y la familia conocerían como Wilhelm, "Guillermo") nació y creció por tanto en un mundo en el que alentaba una poco coherente mezcla de lo viejo y lo nuevo. Ya para empezar, la tierra en la que creció Hegel no era en absoluto nada que pudiera realmente ser llamado "Alemania"; en realidad, él había nacido en el ducado de Württemberg, que era a su vez parte del Sacro Imperio romano —objeto, por cierto, de una burlona frase que decía que tal imperio no era ni sacro, ni imperio, ni romano. Ese mundo estaba llamado a desmoronarse pronto, durante la vida de Hegel: hacia 1806, el Sacro Imperio romano, en cuyo seno había transcurrido la juventud de Hegel, desapareció repentinamente, y el pequeño ducado provinciano ini-

cial se expandió hasta llegar a convertirse en el dilatado reino de Württemberg, en virtud de una alianza del duque con Napoleón Bonaparte. Como resultado de esta alianza, el famoso "acuerdo constitucional" de 1770, el del año del nacimiento de Hegel, quedó ignorado, desmantelado y, al resultar irrelevante, completamente olvidado.

El vívido contraste entre el trasfondo cultural de Hegel, las complejidades y singularidades del Viejo Württemberg, y su juvenil introducción en el mundo de la Ilustración, tanto en su propio hogar como a través de su educación, habrían de colorear la comprensión que de sí mismo y del mundo iba a rodearlo durante toda su vida. Estas desperdigadas piezas de una trama incoherente, construida a base de retazos de prácticas y tradiciones, serían los materiales con los que se montó el escenario de gran parte del posterior pensamiento de Hegel; un escenario en el que la madurez del Hegel del sigloxix tendría que esforzarse por alcanzar un acuerdo con su juventud del siglo xviii.

VIDA FAMILIAR Y PRIMERA EDUCACIÓN DE HEGEL

Hegel provenía de una familia relativamente bien acomodada de sólidos württembergueses [2]. Su padre, Georg Ludwig Hegel, había estudiado Derecho en la Universidad de Tubinga, y en la época del nacimiento de Hegel era secretario de la oficina de rentas públicas del Gobierno. Varias generaciones atrás, remontándose al siglo xvi, su familia paterna había emigrado de Austria a Württemberg. La razón de ello fue que, en aquel siglo, se exigió a los protestantes austríacos que se convirtiesen al catolicismo, y un antepasado de la familia württemberguesa de Hegel, Johannes Hegel, artesano del metal, prefirió trasladarse desde la católica Austria a la protestante Württemberg, antes que renunciar a su fe luterana (o al menos esta era la historia que la familia contaba) [3].

Durante varias generaciones, los Hegel de Württemberg habían sido pastores protestantes, una posición que gozaba de no poca estima e importancia en aquel ducado. (El poeta Friedrich Schiller, por ejemplo, fue bautizado en Marbach por un pastor

llamado Hegel.) El abuelo paterno del filósofo (Georg Ludwig Christoph) fue comisionado ducal (*Oberamtmann*, una especie de alto alguacil) de la ciudad de Altensteig, y su bisabuelo (llamado también Georg Ludwig Christoph) había desempeñado un cargo muy parecido *(Stadtvogt)* en la ciudad de Rosenfeld. El padre de la madre de Hegel, Maria Magdalena Louisa (cuyo apellido de soltera era Fromm), había sido abogado del Tribunal Superior de Justicia de Württemberg. La familia materna de Hegel había vivido en Stuttgart durante más de un siglo, y su madre tenía muy a gala ser descendiente, por vía materna, de Johannes Brenz, un famoso reformador protestante de Württemberg del siglo XVI.

Hegel fue uno de los seis hijos que tuvieron sus padres, de los que solo él y dos hermanos llegaron a adultos: Christiane Luise y Georg Ludwig. No se trata de una proporción sorprendente, puesto que la alta tasa de mortalidad infantil era moneda corriente en la vida de aquellos tiempos; solo la viruela mató, en Württemberg, a uno de cada trece niños en la década de 1770, y el propio Hegel logró superar a duras penas en su juventud varias enfermedades serias que amenazaron su vida, aunque su salud se vería acosada durante toda su vida por una serie de diversas enfermedades. Cuando Guillermo tenía trece años, murió su madre (20 de septiembre de 1783) de unas "fiebres hepáticas" que azotaron Stuttgart y que también estuvieron a punto de acabar con el chico y con su padre. El hecho de que Hegel sobreviviera y su madre no, afectó al joven mucho más de lo que podemos suponer: Hegel desarrolló una especie de impedimento en el habla entre cuyas causas pueden muy bien haber tenido algo que ver la muerte de su madre, su propia supervivencia y algún antagonismo entre el muchacho y su padre, aunque estas conjeturas son virtualmente imposibles de corroborar. (Hegel no hablará casi nunca de su padre en sus cartas, y existía, al parecer, alguna tensión entre ellos. Cuando estaba en la universidad, él y su padre se enzarzaron en acaloradas disputas sobre las virtudes o no de la Revolución francesa.) El hermano de Hegel, Georg Ludwig, desempeñó una gloriosa carrera como oficial militar, llegando al grado de capitán; fue ennoblecido, y se convirtió en Georg Ludwig *von* Hegel; luego acompañó a Napoleón en la campaña de Rusia

en 1812, de la que jamás volvió. Su hermana Christiane sobreviviría a Hegel solo unos pocos meses; era una mujer independiente y muy cultivada, que no quiso casarse nunca, prefiriendo permanecer en casa al cuidado de su padre.

Educación y "cultura" eran conceptos claramente prioritarios en el hogar de los Hegel. A la edad de tres años, los padres inscribieron a su hijo Guillermo en lo que entonces se llamaba Escuela Alemana, y a los cinco el niño ingresó en la llamada Escuela Latina. Su madre le había enseñado latín en casa, de suerte que cuando entró en la nueva escuela conocía ya la primera declinación del latín y los nombres que se regían por ella. Seguramente, el incondicional respeto y la casi obsesión que mostró Hegel durante toda su vida por el aprendizaje tuvieron su origen en aquellas primeras experiencias del estudio del latín de la mano de su madre y en su devoción hacia ella. Que la madre de Hegel fuese capaz de encargarse de semejante tarea dice mucho en favor del singular papel que jugaba el aprendizaje en el hogar de los Hegel, puesto que no era común entre las mujeres de esta época recibir una clase de educación que las capacitase para enseñar latín en casa a un hijo de cuatro o cinco años (un hecho este explícitamente recogido por Christiane Hegel en las memorias de su juventud) [4]. El padre de Hegel no dudó en correr con los gastos de las clases privadas de geometría de un notable matemático local, K. A. F. Duttenhofer, cuando su hijo tenía solo diez años; y según fue creciendo continuó costeándole enseñanzas privadas en otras materias. (Es muy verosímil que su conocimiento del francés, por ejemplo, tuviese este origen) [5].

Como hemos dicho, Hegel apenas habla de su padre en sus cartas; en cambio muestra una llamativa diferencia en lo que atañe a su madre. En 1825, cuando ya tenía cincuenta y cinco años, envió una escueta nota a su hermana Christiane que decía: «Hoy es el aniversario de la muerte de nuestra madre, que siempre guardaré en mi memoria» [6]. No hay duda respecto a *quién* dominaba en su memoria en su vida adulta. Él y su hermana estaban unidos por la identificación con su madre; su hermano, Georg Ludwig, en cambio, era más parecido a su padre, y quizás eso también formaba parte del extraño alejamiento que Hegel mantenía con su progenitor. Tanto Hegel como su

hermana compartían con su madre la afición al estudio, y la muerte de esta dejó a uno y a otra sin "protector" en la familia, elevando probablemente a Georg Ludwig a la posición de favorito. Ante esta situación, Hegel reaccionó, como decíamos, desarrollando un tartamudeo, rebelándose y escogiendo una carrera que su padre no aprobaba del todo; Christiane la enfrentó permaneciendo en casa para cuidar de su padre hasta su muerte, y rechazando una serie de diferentes propuestas de matrimonio.

La vida familiar de Hegel tras la muerte de su madre fue probablemente bastante tensa, y todo apunta a un agudo sentido de alienación por su parte hacia su propia familia. Haciendo suyos los ideales de su madre, Hegel fue para sus profesores (ya que no para su padre) el perfecto modelo de estudiante: leía vorazmente, mantuvo el primer puesto en su clase desde los diez años hasta entrar en la universidad a los dieciocho, y, al igual que muchos jóvenes de su tiempo y edad, redactó un diario durante sus años juveniles. En este diario incluía extensos resúmenes de sus numerosas lecturas, una práctica que tampoco era infrecuente en una época en la que poseer libros seguía siendo todavía un lujo. Un hecho significativo del sentido de alienación que dominaba a Hegel en su adolescencia era su tendencia a pasar totalmente enclaustrado los miércoles y sábados en la biblioteca ducal, que estaba abierta al público y se encontraba bastante cerca de su domicilio. Puesto que en su casa no faltaban recursos culturales —la familia estaba suscrita a la *Allgemeine deutsche Bibliothek*, una influyente revista de ideas (en la que, incidentalmente, aparecieron algunos de los primeros debates sobre la filosofía de Kant)—, la decisión de pasar tanto tiempo fuera de su hogar reflejaba bastante a las claras su sensación de que no se sentía "en casa" en el domicilio familiar de Stuttgart. En cambio, Hegel disfrutaba con la compañía de sus profesores, y, como el estudiante modelo que era, daría largos paseos con ellos, durante los cuales las conversaciones recaerían sobre temas académicos en los cuales el joven mostraba un interés tan vivo. Uno de sus profesores, un tal Sr. Löffler, le regaló a los ocho años las obras de Shakespeare traducidas por Eschenburg, con la advertencia de que, aunque no las entendiese del todo en ese momento, no tardaría en apren-

der a comprenderlas. (Años más tarde Hegel registró en su diario de juventud un recuerdo laudatorio de Löffler cuando este murió.)

La familia de Hegel ocupaba ciertamente una buena posición social, pero no estaba incluida entre los que en Württemberg eran considerados la *Ehrbarkeit* —los "notables no-nobles"—, que eran quienes suministraban la plantilla de miembros de la asamblea estamental (su parlamento) y que casi ostentaban el monopolio de los mejores y más prestigiosos cargos en Württemberg. La *Ehrbarkeit* había conquistado este estatuto gracias a la idiosincrasia y complejidades de la historia de Württemberg: los nobles locales, por ejemplo, no participaban en el gobierno del ducado por entender que su estatuto de nobleza los ligaba absolutamente, con una relación directa e "inmediata", al emperador del Sacro Imperio romano; con lo cual lo dejaban todo en manos de la *Ehrbarkeit*, cuya asamblea estaba constituida más o menos por una buena proporción de clérigos, ciertas elites urbanas y un importante contingente de magistrados rurales. Esta asamblea de la *Ehrbarkeit* contendía por el poder continuamente con el duque. Para aumentar la complejidad del medio social de Württemberg (y por tanto de Stuttgart), el propio consejo privado del duque *(Geheime Rat)* había ido dejando de ser a lo largo de los años una simple extensión de la autoridad del duque para considerarse a sí mismo como un cuerpo semi-independiente que pugnaba también por el poder y la influencia [7], no solo con el duque, sino también con los demás estamentos (y por ello con parte de la *Ehrbarkeit*). Este consejo privado estaba compuesto por burócratas profesionales, casi siempre licenciados en Derecho por la Universidad de Tubinga (situada en Württemberg, a pocas millas al sur de Stuttgart).

Sumadas a las características peculiaridades políticas, las formas de vida social que prevalecían en el Württemberg de la juventud de Hegel pueden ser descritas (siguendo a Mack Walker) como las propias de las ciudades alemanas de provincia, un modo de vida enraizado en otros *Länder* [regiones] alemanes del Sacro Imperio, y menos en lugares como Prusia [8]. La estructura de estas ciudades provincianas podría ser calificada de "comunitaria" en un sentido lato. En estas ciudades se tenía

clara conciencia de quién pertenecía a ellas (y con la misma claridad y contundencia, quién *no*), y todas tenían una perfecta percepción social de los derechos y privilegios inherentes a cada grupo sin necesidad de ninguna declaración escrita. El sistema de gremios jugaba en Württemberg un papel central dentro de la estructura ciudadana, en el sentido de que el gremio hacía las veces de una especie de "segunda familia" (una descripción que Hegel iba a utilizar más tarde en su filosofía política de madurez en su intento de revivificar las viejas estructuras corporativas dentro del moderno Estado prusiano): el gremio protegía los derechos y privilegios particulares de sus miembros, amortiguaba los golpes que las contingencias de la vida asestan a los individuos, convocaba elaboradas ceremonias en los diversos estadios de la vida de sus ciudadanos, suministraba el círculo en cuyo seno se socializaba el individuo, velaba por las normas profesionales y morales... En suma, regulaba la vida de una persona desde el aprendizaje hasta la muerte[9]. El año en que nació Hegel, la estructura corporativa de Württemberg parecía haber triunfado finalmente contra las maniobras de su absolutista duque católico; sin embargo, solo unos cuantos años más tarde dicha estructura iba a quedar arrasada en toda Alemania por las influencias modernizadoras de la Revolución francesa.

No podemos saber con certeza qué pensaban la madre y el padre de Hegel sobre los acontecimientos políticos de Württemberg y el desarrollo de su cultura cuando nació Guillermo, pero la evidencia sugiere que formaban una familia bastante cómodamente asentada en el seno de las viejas tradiciones de su ciudad, si bien, y al mismo tiempo, con una clara orientación hacia las ideas de la Ilustración alemana y sus tendencias modernizadoras. Es muy probable que no percibieran contradicción alguna entre los objetivos de la Ilustración y las tradiciones y modelos entonces existentes en la vida de Württemberg. Aunque no era miembro de la *Ehrbarkeit*, la familia de Hegel se movía en círculos sociales muy próximos a ella, como también a los círculos que formaban el consejo privado. Los padres de Hegel eran el tipo de personas que se sentían ligadas al orden tradicional de Württemberg y que, sin la menor duda, como protestantes desdeñosos a la vez de las impertinencias de su

gobernante católico y orgullosos de la tradición constitucional de Württemberg, deseaban, aunque solo fuese de modo inconsciente, traspasar las fronteras de su limitado mundo würtembergués. Recordemos que mantenían una suscripción a la *Allgemeine deutsche Bibliothek*, una de las publicaciones más importantes de la Ilustración alemana, y la excelente educación de la madre de Hegel resultaba atípica para una mujer de su tiempo. Poco después del nacimiento de Hegel, la familia se trasladó a una vivienda bastante elegante en Stuttgart, signo inequívoco de su ascendente trayectoria social. En cualquier caso, parece ser que Hegel creció en el seno de una familia que comunicó al niño un profundo sentimiento de ser "alguien" y, al mismo tiempo, la conciencia de no pertenecer al círculo oficial de la *Ehrbarkeit*. Además, por el lado de su madre, Hegel descendía de una larga línea de prominentes reformadores protestantes. Este estilo de familia asentó las aspiraciones de Hegel a un nivel social superior, no sobre las conexiones familiares, sino sobre la base de una cierta actitud hacia el saber y el enriquecimiento personal.

El riguroso sentido de su propia posición en el mundo y una acusada susceptibilidad frente a posibles afrentas a ella, caracterizarán a Hegel durante toda su vida. En la concepción del mundo del joven Hegel estaba firmemente grabada la idea de que su familia, que pertenecía a la clase media y era probablemente mucho más culta que la mayoría de los miembros de la *Ehrbarkeit*, se encontraba sin embargo efectivamente excluida y privada de la posibilidad de ocupar los mejores cargos de la administración solo y simplemente por no pertenecer al círculo de los "notables no-nobles". El sentido de inclusión y exclusión social de Hegel no era, por tanto, el de la exclusión del *Bürger* de clase media respecto al mundo de la aristocracia: era el sentido profundamente arraigado en él desde su infancia de la injusticia que significaba la exclusión de una cierta posición en virtud de algo completamente contingente, la injusticia de saberse excluido a pesar de ser igual. Este sentido alimentó también en él una cierta bilis que a menudo encontró plena expresión en sus escritos más polémicos.

La decisión de su padre de enviar a Hegel en 1784 al *Gymnasium Illustre* de Stuttgart fue de gran importancia para la

futura vida del muchacho. Aquella escuela era, en más de un aspecto, un caos administrativo, como lo eran la mayoría de las escuelas de Württemberg en aquel tiempo; pero era también un lugar en el que la Ilustración había logrado un cierto arraigo junto a la más tradicional enseñanza humanista protestante heredera del Renacimiento (aunque difícilmente podría decirse que la escuela era un bastión del pensamiento ilustrado). Puesto que, al parecer, ya en época muy temprana de su vida el propio Hegel o sus padres (muy probablemente su madre) decidieron que tenía que estudiar Teología, la elección más natural debería haber sido enviar al niño a uno de los "seminarios menores", las "escuelas monásticas", que eran la senda tradicional en Württemberg para los estudiantes destinados a los estudios teológicos en la Universidad de Tubinga y a una subsiguiente carrera en la omnipresente Iglesia protestante de Württemberg. (El amigo de Hegel en Tubinga, el poeta Hölderlin, por ejemplo, había ido a una de esas "escuelas monásticas".) La importancia de los estudios teológicos queda patente en el hecho de que, incluso en el *Gymnasium* de Hegel, más del cincuenta por ciento de los graduados cursarían una carrera que incluía estudios teológicos [10]. La Universidad de Tubinga reservaba la gran mayoría de sus plazas para estudios teológicos a los estudiantes graduados por los seminarios menores, pero también reservaba algunas de ellas para estudiantes del *Gymnasium Illustre*, y esta parece haber sido una de las probables razones de enviar aquí al chico. En el *Gymnasium Illustre* Hegel podía adquirir una educación ilustrada y, al mismo tiempo, estar preparado y cualificado para los estudios teológicos en Tubinga.

Hegel también podría haber sido enviado a la *Karlsschule* de Stuttgart —una academia militar fundada por el duque Karl Eugen para educar en las nuevas ciencias a los funcionarios y a los oficiales militares—, que era considerada no solo como la mejor institución, sino también como la más "orientada a la Ilustración" de las dos escuelas. Dado que el padre de Hegel parece haberse preocupado profundamente por la educación de su hijo, tuvo que existir una razón especial para optar por el *Gymnasium Illustre* en lugar de la *Karlsschule*. Esta decisión no pudo estar basada en ningún recelo especial del padre de Hegel ante la *Karlsschule*, puesto que más tarde envió a esta última a

su hijo más joven, Georg Ludwig. Parece probable que la decisión de que el niño se hiciese teólogo obedecía a un deseo materno más que paterno; a fin de cuentas, había sido su madre quien le había enseñado latín a una edad muy temprana, preparándolo claramente para una carrera eclesiástica o académica. El padre de Hegel, en cambio, era un funcionario civil, un hombre prudente y racional conocedor de la ley, que no mostró (al menos por cuanto sabemos) una particular devoción por lo eclesiástico y que no pareció en modo alguno inclinado a entregar al hermano de Hegel a una educación de seminario. El deseo materno de que el joven Hegel se hiciera teólogo y el deseo de su padre de que en todo caso el niño fuese educado en alguna institución "moderna" (esto es, vocacionalmente orientada hacia la Ilustración), tienen que haber sido por tanto los factores que intervinieron en la decisión final. Según los propios recuerdos de Hegel, fue al menos un año después de la muerte de su madre cuando su padre decidió que estudiase teología en el Seminario Protestante de Tubinga [11]. La decisión a favor del *Gymnasium Illustre* parecía así un compromiso entre la inclinación del padre y los deseos de su fallecida madre, con el fin de dar cumplimiento a la voluntad de ambas partes.

Cualesquiera que fuesen las razones para enviar a Hegel al *Gymnasium Illustre*, dicha decisión tuvo consecuencias afortunadas para el muchacho. El joven Hegel, cuya inclinación libresca lo ligaba con su madre y a la que sin duda echaría de menos tras su muerte, no se vio confinado a la clausura de una "escuela monástica", y pudo en cambio continuar viviendo con su padre y hermanos en un ambiente familiar que claramente satisfacía su interés por los libros. El *Gymnasium* le permitió permanecer durante cuatro años en una escuela que facilitaba el contacto con unos profesores que habían de reconocer y animar su afán de aprender, y allí recibió una educación de corte humanista que le aportó un profundo bagaje de conocimiento de los clásicos, de las lenguas antiguas y modernas, y de las matemáticas y ciencias modernas [12].

La circunstancia más importante de la estancia de Hegel en el *Gymnasium* de Stuttgart fue, con todo, que su entorno y su mezcla de enfoques de Ilustración y Humanismo renacentista introdujeron al joven Hegel en el mundo de las ideas modernas

y más recientes, distanciándolo del mundillo tradicional de los "notables no-nobles" de Württemberg. Su hermana, Christiane, recordaba a su hermano especialmente entusiasmado con el estudio de la Física en el *Gymnasium*, y se sabe que durante este período estaba igualmente fascinado con el estudio de la matemática [13]. Él mismo recuerda que, a los doce años, aprendió en la escuela las doctrinas wolffianas de las "ideas claras", y que a los catorce le enseñaron también todas las reglas clásicas del silogismo.

Con bastante frecuencia introducía en su diario largos resúmenes de una diversidad de libros. En cambio, no solía recoger en él sus propios sentimientos, ni registrar, con una sola excepción, sus adolescentes escarceos con las chicas, algo que hubiera sido de esperar en un joven de su edad. Las entradas de este diario muestran a las claras su voraz afición a las lecturas de todo tipo, aunque, como cabe suponer en un chico entre los catorce y los dieciséis años, apenas si hay algo en él de indiscutible interés filosófico. A pesar de ello, esas entradas presentan ya a un agudo y observador adolescente que trata de elaborar diversas ideas, que se esfuerza por mostrar la mayor seriedad incluso ante sí mismo, y por registrar cuantas lecturas y observaciones considera dignas de nota.

El diario del joven Hegel podría parecer a primera vista el retrato de una especie de solitario ratón de biblioteca, una suerte de viejo rancio —después de todo, el mote que sus compañeros le pondrían mientras fue estudiante en la Universidad de Tubinga fue "el vejete"—, a menos que se tenga en cuenta que las entradas de cualquier diario, al igual que todas las formas de autobiografía, suelen ser muy selectivas. Esas notas presentan no tanto la verdad lisa y llana acerca de alguien, cuanto los intentos del propio autor de presentarse a sí mismo (o a su "mejor amigo", como solía rezar entonces el destinatario de un diario) bajo una cierta luz. Los diarios de Hegel nos ofrecen desde luego una imagen ligeramente unilateral de la personalidad del Hegel adolescente, pero se trata de la imagen que él intentaba crear para sí mismo en su imaginación. Su hermana, en cambio, lo recordaba rodeado de muchos amigos (aunque también recordaba que carecía de "agilidad corporal" y que, aunque le gustaba la gimnasia, era muy "torpe" bailando, una

de las permanentes deficiencias de Hegel que también está atestiguada por otras jóvenes que bailaron con él por aquel entonces) [14]. En su diario, Hegel se esfuerza por retratarse a sí mismo como la encarnación viva de los sueños que su madre había abrigado sobre él como futuro erudito y teólogo de Württemberg. Pero incluso este joven que tan férreamente trataba de mantenerse ante sí mismo como el aprendiz de erudito serio y esforzado, anota en su diario que el día 1 de enero de 1787 había ido a un concierto que, al parecer, se celebraba cada año, y que no podía escuchar la música debido a la profusión de brindis que se ofrecían, pero que desde el momento en que logró divisar a algunos de sus viejos amigos, el tiempo pasó rápida y agradablemente, y que el «mirar a las chicas bonitas añadía no poco placer a nuestra diversión» [15]. La naturaleza gregaria de Hegel y su sociabilidad fueron rasgos de su carácter durante toda su vida, y no hay razón para dudar de que ya los poseía cuando era joven. Y el diario de juventud de Hegel es también revelador de su sesgo intelectual: incluso en su adolescencia, no habla apenas de sí mismo ni de sus sentimientos, una característica de su personalidad que lo iba a acompañar de por vida.

Ese mismo día de 1787 anota igualmente que no podía abandonar la lectura de *Sophies Reise von Memel nach Sachsen* (El viaje de Sofía de Memel a Sajonia), una novela sentimental y picaresca, famosa tanto por su carencia de valor literario como por la enorme popularidad que alcanzó en su día. (Cuando el primer biógrafo de Hegel, Karl Rosenkranz, publicó este episodio en los años 1840, provocó que Arthur Schopenhauer, que durante toda su vida había alimentado una apasionada aversión hacia Hegel, escribiese a un amigo: «Mi libro favorito es Homero; el de Hegel era *El viaje de Sofía*») [16]. Lo que le interesaba a Hegel de aquella novela eran sin duda las vívidas descripciones del panorama, tanto natural como humano, de los desplazamientos de Sofía, y los retratos y exposiciones de las diversas personalidades que iba encontrando en su camino; al joven adolescente de dieciséis años, que venía de una ambiciosa familia en ascenso y cuyas propias ambiciones comenzaban a acosarlo, cuya vida entera había transcurrido en la relativamente provinciana Stuttgart, esas descripciones de lejanas tierras del

imperio debieron resultarle particularmente seductoras y románticas, y dignas de ser exploradas por un muchacho de sus características. Aunque la verdad era que esta era una lectura poco apropiada para un puro "hombre de letras", y mucho menos para un prematuro carcamal. Hegel era un adolescente entusiasmado por asuntos que no acababan de encajar con la imagen que de sí mismo se estaba forjando.

Más interesantes que cualquier lapsus juvenil en asuntos de gusto literario, son los resúmenes de las lecturas que Hegel confió a su diario: gracias a ellos conocemos hoy no solo los libros que entretenían su juventud, sino también el tipo de cosas sobre las que entonces reflexionaba (o al menos sobre las que le gustaba mostrarse pensando). Extrajo, por ejemplo, extensos resúmenes de un libro sobre historia universal, y se mostró a sí mismo como lector de autores modernos tales como Klopstock. También extrajo pasajes de diversas figuras de la Ilustración alemana. Muchos de estos extractos eran explicaciones de diversos autores sobre qué era la "Ilustración", y junto a ellas incluyó el joven Hegel sus propias reflexiones: la Ilustración era una consecuencia del estudio de las ciencias y de las artes, y comportaba varios niveles de aprendizaje (esa era la concepción ordinaria en la época) [17]. Esta fascinación por la Ilustración convive en perfecta armonía con entradas que no transparentan el menor escepticismo respecto a la religión (un rasgo que no es adscribible meramente a un joven protestante de Württemberg que recoge en un diario sus propios pensamientos, sino que era una característica distintiva de la principal corriente de la Ilustración alemana que la separaba, por ejemplo, de la versión francesa). Hegel da igualmente muestras de un conocimiento de temas rousseaunianos (aunque queda en la oscuridad si había leído directamente a Rousseau en esta época de su vida, o si sus lecturas se limitaban al *Neuer Emil* [Nuevo Emilio], obra del rousseauniano alemán J. G. Feder) [18]. El diario muestra asimismo que le gustaba leer a Christian Garve, uno de los "filósofos populares" más destacados de la época —el equivalente alemán de los "educadores" de la Ilustración escocesa— e incluso al filósofo escocés Adam Ferguson (a quien Garve había traducido). Parece haberse sentido particularmente atraído por la distinción de Garve entre el conocimiento personal y el co-

nocimiento adquirido a través de los libros, que debió de encajar muy bien con los intereses de Hegel por las ideas rousseaunianas y por el tipo de protestantismo emocionalista impregnado de pietismo que dominaba en el Stuttgart de aquellos años. De las entradas de este diario se deduce también que su autor se hallaba inmerso en el proceso de adquirir el sentimiento de la superioridad de la cultura griega sobre la vida moderna, una idea que Johann Joachim Winckelmann había introducido en la cultura alemana y que Garve había contribuido a elaborar para un público más amplio.

El joven Hegel estaba también perfectamente familiarizado con el héroe württembergués J. J. Moser. El día en que este murió anotó en su diario un apunte necrológico en latín sobre la figura de este gran hombre [19]. (Moser vivía a solo unas cuantas manzanas de la casa de los Hegel en Stuttgart.) Y, lo que es más importante aún, su formación württemberguesa, a través de las interpretaciones que habían hecho personajes como Moser, lo dotaron desde muy joven de una penetrante apreciación de la retórica de los constitucionalismos y de los derechos, y le ofrecieron una concepción de la base de tales derechos como algo que de alguna manera está inserto en la práctica social; en su condición de perspicaz joven württembergués, adquirió de modo natural la idea de que esos derechos pueden derivarse no de preceptos abstractos, sino del modo en que se interpretan las tradiciones y las prácticas de una determinada forma de vida. El joven Hegel afiló sus armas intelectuales escuchando historias sobre la manera en que sus compatriotas habían acertado a defenderse de la tiranía, no recurriendo a los derechos abstractos del hombre, sino apelando a lo que era dado por válido dentro de su propia historia, al sentido socialmente arraigado de cómo había que hacer las cosas, sentido que a su vez estaba profundamente enraizado en los corazones y caracteres de los hombres y mujeres de Württemberg por virtud de sus instituciones religiosas, sociales y políticas [20].

Resulta muy interesante que Hegel tuviera cierta noticia, por lo menos vaga, de la filosofía de Kant ya en sus tiempos de Stuttgart, aunque dadas la dificultad de la filosofía kantiana y la edad del joven, es perfectamente comprensible que diga tan poco sobre ella, y no tiene mucho sentido preguntarse si en-

tendió o no algo de tal filosofía. Desde luego, hizo resúmenes de ensayos de autores que escribían sobre Kant; por ejemplo, uno de sus escritores favoritos, Garve, publicó la primera recensión de la *Crítica de la razón pura* solo para conseguir que el editor de la revista en la que apareció, J. G. Feder (el alemán rousseauniano que también había resumido el joven Hegel), la triturara e insertara en la revista ciertas acusaciones —a saber, que el idealismo de Kant era solo una repetición del idealismo de Berkeley— que no estaban en el original. (El original intacto fue impreso en 1783 en la *Allgemeine deutsche Bibliothek,* de suerte que Hegel pudo haberlo leído) [21].

Más significativa parece haber sido, sin embargo, su amistad con Jacob Friedrich von Abel, entonces profesor de la *Karlsschule* y uno de los viejos profesores que jugaron un papel importante en la vida de Hegel. La hermana de Hegel dijo en un relato de la vida de este que Von Abel "patrocinó" a Hegel (o hizo de Hegel su *protégé,* según se traduzca la carta de ella) [22]. Abel, que ya anteriormente había enseñado y amparado a Schiller, sería posteriormente profesor en Tubinga en 1790 (aunque esto ocurriría después de que Hegel hubiera terminado formalmente su correspondiente ciclo de estudios "filosóficos" en dicha universidad y hubiera comenzado ya su educación teológica). Abel había participado en el debate sobre la filosofía de Kant, y había publicado en 1787 (cuando Hegel estaba todavía en el *Gymnasium*) un libro sobre Kant —*Versuch über die Natur der speculativen Vernunft zur Prüfung des Kantischen Systems* (Ensayo sobre la naturaleza de la razón especulativa para una prueba del sistema kantiano)— que se ocupaba de la *Crítica de la razón pura* y de los *Prolegómenos a toda metafísica futura* de Kant [23]. En esta obra defendía Abel los resultados de la metafísica tradicional contra la crítica de Kant, sosteniendo contra este la idea de que el mundo debe simplemente tener un creador, y que este creador divino establece la relación de nuestra experiencia con el mundo. Mientras Kant argumentaba que los modos en que nosotros experimentamos el mundo y lo concebimos no pueden ser ampliados hasta las cosas-en-sí-mismas más allá de nuestra experiencia, Abel refutaba esta tesis con la simple aserción de que las principales razones de Kant, tal como él las exponía,

eran "poco convincentes" y que no se seguían de las propias premisas kantianas.

El libro de Abel era corto en extensión y aún más corto en argumentos, pero fue probablemente una de las primeras cosas que Hegel aprendió sobre el kantismo. Es verosímil por ello que el joven Hegel adquiriera del profesor Abel ciertas de sus ideas anti-kantianas: en primer lugar, la idea de que la "razón pura" de Kant era simplemente demasiado general y demasiado formal para realizar la obra que Kant había dicho que podía realizar (algo que su formación württemberguesa le había predispuesto a creer); y, en segundo lugar, que las pruebas tradicionales de la existencia de Dios y de la necesidad de una causa final del mundo habían quedado incólumes ante el sistema de Kant, lo cual encajaba cómodamente con todo lo que Hegel iba aprendiendo de los resúmenes sobre Kant. Además, Abel pudo haber llenado la mente del joven con la idea de que Kant, pese a toda su brillantez, no significaba un serio reto a la tradicional metafísica de la religión, de suerte que Hegel podía seguir convencido de que las cuestiones verdaderamente serias tenían que ver solo con lo que un espíritu ilustrado podía descubrir por sí mismo (opiniones todas ellas que, por supuesto, Hegel habría de revisar enteramente, aunque su sospecha de lo que él consideró como formalismo kantiano nunca habría de disiparse del todo) [24].

Cualquiera que fuese la clase de conocimiento que el joven Hegel adquiriese sobre Kant, de lo que no hay duda es de la gran influencia que Gotthold Ephraim Lessing ejerció sobre él, y de la inmensa devoción que despertó en él su figura. En su diario consigna la lectura de su obra dramática *Nathan el sabio*, publicada en 1779. Aunque de marcado carácter didáctico, esta obra produjo un profundo impacto en Hegel (al igual que en tantos otros jóvenes de la época). En el drama, Nathan, un judío, ejemplifica lo que para Lessing eran los ideales de la religión de la Ilustración: que todas las religiones son fundamentalmente una, y que la verdadera enseñanza de la religión ilustrada es que debemos reconocer nuestra común humanidad básica sin que por ello deban ser erradicadas ni desaprobadas las diferencias entre los pueblos, pero sí toleradas. El "mensaje" de Nathan —que las mismas características morales y espiritua-

les que hacen de un hombre un judío, hacen de otro un cristiano, y que por tanto muchas formas diferentes de religión pueden coexistir pacífica y fructíferamente en un Estado ilustrado y cosmopolita— le confirmaba al joven Hegel que sus convicciones religiosas y su herencia württemberguesa no estaban reñidas con su educación ilustrada y humanista; que él podía ser un buen württembergués *y* un hombre de la Ilustración (aunque la verdad es que las entradas de su diario manifiestan un típico desdén protestante-württembergués hacia las prácticas católicas). De modo más general, el "mensaje" de Nathan le transmitía a Hegel la idea de que la adhesión a las prácticas y tradiciones propias de cada uno era también importante, sin que eso significase necesariamente excluir el reconocimiento de la común humanidad de los otros. Si se seguía el ejemplo de Nathan, habría que ser a la vez religioso y racional, emocional e ilustrado, orgulloso de las tradiciones propias y tolerante con las de otros..., exigencias todas ellas de carácter bastante radical para aquellos tiempos, aunque aparezcan como lugares comunes en los actuales. Este tipo de problemática era el que alimentaba las mentes de los jóvenes que, como Hegel, soñaban con el ideal de progreso transmitido por la Ilustración. En sus primeros ensayos de juventud sobre temas religiosos y políticos, que había de escribir tan pronto abandonara la universidad, Hegel evocaría una y otra vez la figura de Nathan como paradigma de religiosidad ilustrada y humana.

También la figura de Lessing dejó una profunda huella en Hegel. Cuando Lessing empezó su carrera, no existía apenas literatura alemana, ni teatro alemán, ni crítica literaria de la que hablar, ni prácticamente ningún público para el que tales cosas pudieran existir. Lessing tuvo que labrarse por sí mismo el equivalente alemán de la carrera de un "hombre de letras" (una idea importada de Francia), y para hacerlo tuvo que empezar por educar primero y virtualmente crear su propio público. De manera admirable, Lessing triunfó en casi todos sus empeños; sus talentos y su carácter (en particular, su intransigente honestidad para consigo mismo) hicieron de él el incuestionado héroe de la cultura literaria alemana. En este sentido, Lessing era el absoluto paradigma de un "educador del pueblo", un *Volkserzieher* (el propio Lessing dio a uno de sus libros más fa-

mosos el título de *La educación del género humano*) y Hegel sembró sus diarios de observaciones sobre lo que podría significar ser un "educador del pueblo" de ese tipo, imaginando claramente un papel similar para sí mismo. El ejemplo de Lessing ayudó a Hegel a dar cuerpo en su imaginación a la idea de ser un "hombre de letras", alguien que viviría de sus escritos (predicando quizá también en alguna parroquia para pagar sus gastos, pues raramente los "hombres de letras" ganaban lo suficiente para vivir simplemente de su carrera literaria), educando a su público en los ideales de la Ilustración, y encarnando al mismo tiempo en su propia vida la unidad de la racionalidad ilustrada, el emocionalismo de Rousseau, la piedad religiosa y una mentalidad abierta de amplias miras.

En resumen, las entradas del diario de Hegel, sus extractos y los ensayos de su época escolar en Stuttgart muestran una mente juvenil despierta, que va desparramando por doquier un caudal de pensamientos sin que ninguna posición estable sobre las cosas haya encontrado aún un firme asidero. Hegel se revela a sí mismo como un joven que está "a favor" de la Ilustración, en el sentido de que defiende un enfoque crítico y no sesgado de las cosas; que está "a favor" de la religión, especialmente de una religión que apele al corazón de las gentes y que, al mismo tiempo, pueda mantener la pretensión de ser "ilustrada"; que está "en contra" de una razón seca y abstracta y del "mero" aprender de los libros (pese a que, irónicamente, él es el más claro ejemplar de persona que durante toda su vida se empapará hasta la saturación de ese "aprendizaje libresco"); que está "a favor" del progreso; y que, como cualquier joven rousseauniano, está "a favor" de aprender de la "experiencia", de la "vida", de la "actividad". Da la impresión de que el joven ha absorbido totalmente el emergente ideal germano de *Bildung*: un término de aplicaciones múltiples, que incluía los ideales de educación, arte, cultura, y formación de un gusto cultivado, y que personas como el reverendo Moses Mendelssohn habían identificado con la Ilustración misma. Una persona de *Bildung* "encajaba" perfectamente con el tipo de individuo moralmente cualificado para ser un "educador del pueblo", puesto que él mismo podía manifestar con razón que estaba exquisitamente "cultivado y educado". En Württemberg, este ideal de *Bildung*

estaba además fusionado con una dimensión religiosa: una persona de *Bildung* poseería también una conciencia religiosa adecuadamente formada, y Hegel no era una excepción. El joven Hegel se aplicó pues a sus estudios con el firme propósito de devenir un hombre de *Bildung*, y lo hizo con una gran confianza en sus propios poderes intelectuales, un rasgo que había de acompañarlo durante toda su vida; el adolescente Hegel no dio jamás muestras de sentirse desbordado por ningún problema, o de que pudiese estar interpretando mal el contenido de lo que estaba leyendo. Muy al contrario, siempre se mostró absolutamente seguro de poder dominar cualquier materia, y su experiencia en el *Gymnasium* de Stuttgart (y suponemos que en su casa) le ayudó a corroborar esa confiada concepción de sí mismo.

Hegel fue uno de los pocos alumnos seleccionados para pronunciar uno de los discursos de graduación en el *Gymnasium*. Al igual que a los demás seleccionados, se le pidió que hablase sobre un tema relacionado con Turquía. Hegel decidió hablar sobre «El lamentable estado del arte y de la educación en Turquía». El objetivo de la charla era el de dar al estudiante la oportunidad de exhibir su erudición, de alabar a sus profesores y, por supuesto, de ensalzar la sabia administración de Karl Eugen, que les proporcionaba a ellos una institución educacional infinitamente superior a la que supuestamente existía en la pobre e ignorante Turquía. Hegel cumplió todas las tareas que el deber le exigía, e incluso un tanto exhaustivamente. Con esto cerró su vida como alumno del *Gymnasium*.

Ahora, con la cabeza atiborrada de ideas que se mezclaban entre sí, Hegel se dispuso —lleno de confianza en sus facultades, pero también, sin duda, con una cierta ansiedad por su futuro— a estudiar Teología en la Universidad de Tubinga, la institución educativa donde casi todos los notables de Württemberg habían estudiado desde el siglo XV. En la intimidad de su alma, el joven se veía a sí mismo siguiendo una carrera modelada en parte sobre la de Lessing: acabaría siendo un ministro de la Iglesia, o al menos un teólogo; ayudaría a "educar" y a "ilustrar" al público con su aprendizaje en ciencia, en filosofía, en teología, en lenguas y en literatura, y se convertiría en un "hombre de letras". Puesto que casi una cuarta parte de los

libros que se publicaban en Alemania eran libros de teología, su carrera como teólogo se le aparecía sin duda como una sabia decisión, aunque —dado el ya escaso número de puestos de ministro vacantes en aquel tiempo— era también una opción un tanto arriesgada. Pero, después de todo, ¿no había comenzado Lessing su carrera como estudiante de Teología? En este momento de su vida, Hegel era un firme aliado de la Ilustración, al menos tal como él la entendía, y en el futuro que ambiciosamente imaginaba para sí jugaba un gran papel la continuación del progreso que prometía la profundización en el movimiento ilustrado. La cuestión de dilucidar lo que era genuinamente moderno y el problema de poner el pasado al día, de proyectar más luz sobre las cosas, formaban los vagos contornos de un futuro que él estaba empezando a vislumbrar. A este fin, pensaba entonces para sus adentros, cursaría la carrera de Teología, predicaría una nueva religión "ilustrada" a sus feligreses, y escribiría ensayos (o novelas, o comedias, o poesía, pues en este estadio de su adolescencia no le era posible aún decantarse por ningún género) que le ayudarían en su proyecto de creciente ilustración.

Una vez en Tubinga, sin embargo, Guillermo iba a trabar estrecha amistad con otros dos estudiantes que habrían de cambiar el rumbo de su vida para siempre; iba a descubrir que las ideas que tan confiadamente guardaba en su interior no eran *tan claras como él había pensado, ni encajaban entre sí tan* perfectamente como antes había imaginado; y abandonaría por completo la idea de convertirse en pastor, para decidir en su lugar embarcarse en la más peligrosa aventura de abrazar una vida independiente como "hombre de letras". Aunque Hegel no podía ser todavía consciente de ello cuando se trasladó a Tubinga, su educación en Württemberg lo había equipado con una ambición, una confianza en sí mismo un tanto desmesurada y un conjunto de ideas que iban a generar muchos de los problemas que eventualmente lo llevarían bastante más tarde a orientar su carrera hacia un profesorado de Filosofía en una institución universitaria. Ciertamente, a medida que su mundo fuera ampliándose en la universidad e inmediatamente después de esta, el propio Hegel iría constatando que la tarea de reconciliar la atracción particularista de las costumbres sociales que

la educación en Württemberg le había imbuido, con las demandas de la racionalidad ilustrada de inclinación más universal adquiridas en su propio hogar y en el *Gymnasium* de Stuttgart, no era ni fácil ni inmediatamente factible. Sus dudas y frustraciones respecto a estas ideas comenzarían en Tubinga, pero, como él mismo habría de comprobar, no serían resueltas hasta mucho más tarde.

2

EL SEMINARIO PROTESTANTE EN TUBINGA

DECEPCIONES Y ATRACTIVOS DE LA VIDA UNIVERSITARIA

Cuando llegó a Tubinga, Hegel no pudo por menos que sentirse decepcionado ante las circunstancias que rodeaban la universidad. La universidad, que había disfrutado de un glorioso pasado, atravesaba ahora una fase de profundo declive, y corría el riesgo de dejar de existir por completo. En 1769, Karl Eugen había decidido cambiarla de nombre, incorporándole el suyo: en lugar de seguir llamándose Universidad Eberhard (por el duque Eberhard, que la había fundado en 1477) pasó a llamarse en adelante Universidad Eberhard-Karls. Pero a pesar de esta nueva denominación, la Universidad de Tubinga continuó siendo un bastión de pensamiento obsoleto y de cursos de instrucción, que difería muy poco a este respecto de la inmensa mayoría de las universidades alemanas de la época. El nepotismo campaba por sus respetos, otro infortunado rasgo que compartía con las demás universidades alemanas: los profesores provenían preferentemente de un reducido número de familias que se entrecruzaban matrimonialmente, con el resultado, totalmente predecible, de un drástico descenso del nivel general de calidad del profesorado [1].

De modo que, en la época en que Hegel se aprestaba a comenzar su universidad, esta se había tornado en Alemania

en objeto de general desprecio; se la consideraba mera reliquia de un anticuado escolasticismo medieval donde no se producía nuevo conocimiento, y un lugar en el que la juventud era corrompida por la cultura estudiantil, nada intelectual, desde luego, de duelos y borracheras. Las universidades continuaban siendo "corporaciones" semifeudales, instituciones gobernadas por el profesorado que estaba mucho más interesado en ejercitar sus privilegios medievales que en ninguna otra cosa, y que tendía por ello a oponer una obstinada resistencia a todo intento de reforma. Por añadidura, al igual que muchas otras universidades alemanas, la de Tubinga conservaba la idea de que su misión educativa consistía en transmitir a sus estudiantes solo creencias correctas y ortodoxas, una idea pedagógica que se veía reforzada por el predominio absoluto de la Facultad de Teología.

Debido a todo esto, había mucha gente en Alemania que propugnaba la total abolición de las universidades y su reemplazo por academias de ciencia y de conocimiento útil, que tuviesen un mayor grado de especialización. Karl Eugen había intentado que la Universidad de Tubinga modernizase su enseñanza y su investigación, pero finalmente renunció a la empresa como causa perdida, y procuró concentrar sus energías en una creación propia, la *Karlsschule*, también llamada así en su honor. La *Karlsschule* era una de las típicas nuevas "academias" que se estaban formando entonces, en oposición a las rígidas universidades dominadas por la teología con sus fueros y privilegios medievales y sus anticuados curricula. En 1782, Karl Eugen decidió elevar la *Karlsschule* en Stuttgart al rango de universidad, y esta institución comenzó a canalizar sobre sí recursos y energías hasta entonces de la Universidad de Tubinga.

En la época en que Hegel entró en la universidad apenas si existía en Tubinga algo más que el Seminario Protestante —el *Stift*— donde el joven iba a vivir y a estudiar. Lo que quedaba de las facultades de Derecho y de Medicina no podía ser descrito ni siquiera como una dotación esquelética. El hecho de que para el año 1788 la universidad entera se hubiese convertido en un mero apéndice del Seminario Protestante, al cual estaba adscrita, no era precisamente algo que despertase las

simpatías de Karl Eugen, su devoto duque católico. Hegel desembarcó en una universidad que daba la impresión de ser un lugar congelado en el tiempo, en el que (en agudo contraste con su *Gymnasium* de Stuttgart) ni siquiera la Ilustración había llegado a penetrar aún. (La universidad solo se salvaría gracias a la decisión del sucesor de Karl Eugen, después de la muerte de este en 1793, de reconstruirla y de transferir a ella las mejores cabezas de la *Karlsschule*) [2].

La reacción de Hegel ante esta situación fue de rebeldía. Aunque entró en el Seminario como el estudiante más brillante de su clase, el desinterés que pronto manifestó por sus estudios oficiales y una cierta arrogancia en sus actitudes no le ayudaron a conservar ese primer puesto cuando se realizó la primera prueba. Hegel, el estudiante modelo, se había transformado rápidamente en un joven estudiante más bien hosco que apenas si atendía a sus estudios. No abandonó nunca su idea de seguir la carrera de un "hombre de letras", ni olvidó tampoco su pasión por la lectura y la reflexión, pero cambió su actitud hacia sus profesores y su instrucción, aunque conservó buena parte de los comportamientos que había adquirido en sus días de colegial.

Además de la baja calidad de la universidad, las circunstancias del propio Seminario Protestante tampoco eran de por sí capaces de conquistar un temperamento como el de Hegel. El Seminario había sido construido sobre las bases de un antiguo seminario agustino, y, dada la duración de sus estudios, los estudiantes devenían en efecto monjes protestantes. Se les obligaba a llevar largas vestiduras negras (que se asemejaban a las sotanas), con cuellos y puños blancos. Las horas de los seminaristas estaban estrictamente organizadas, y regularmente se los examinaba y vigilaba. La desobediencia de las reglas comportaba castigo, que usualmente consistía en la privación de vino en la mesa o en el encarcelamiento en la prisión de la institución (la *Karzer*). El canciller de la universidad se ufanaba en decir: «Para alguien cuya ocupación futura va a ser el cuidado de las almas, es bueno y saludable que su voluntad sea domada mientras es joven» [3]. Hegel no estaba dispuesto a que su voluntad fuese domada, y la regulación estricta y el bajo

nivel de la instrucción solo sirvieron para potenciar el alejamiento de sus estudios oficiales.

Los "tres amigos"

Durante el primer año de su estancia en Tubinga Hegel conoció e inició una buena amistad con otro estudiante que, al igual que él, tenía una alta cualificación en clase y se sentía igualmente alienado por la vida del Seminario: Friedrich Hölderlin, que estaba llamado a convertirse en uno de los más grandes entre todos los poetas alemanes. En el otoño de 1790, él y Hölderlin se hicieron también muy amigos de otro estudiante mucho más joven recién llegado a Tubinga: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling [4]. Schelling tenía cinco años menos que Hegel y que Hölderlin, pero su precocidad había impresionado de tal modo a las autoridades de la escuela monacal a la que había asistido, que no encontró dificultades para conseguir una admisión anticipada. Los dos amigos pronto descubrieron que Schelling compartía también con ellos su antipatía por el Seminario, y los tres consolidaron su amistad y decidieron compartir una misma habitación en Tubinga. Los tres resolvieron conjuntamente no hacerse pastores, y Schelling y Hölderlin se contaron entre los principales catalizadores del giro de Hegel hacia la carrera de Filosofía.

Una serie de experiencias y expectativas compartidas fue el combinado que unió a los tres amigos y que los orientó hacia unos estudios más filosóficos y menos teológicos. Cuando ingresaron en la universidad, Alemania entera se encontraba deprimida. Recuperada solo recientemente de la devastación de la guerra de los Treinta Años, había ido creciendo económica y demográficamente; pero la situación económica mostraba signos de estancamiento, y el número de puestos adecuados para los jóvenes que aspiraban a una posición "culta" en la sociedad estaba disminuyendo. Sin embargo, y mientras las perspectivas de futuro parecían empobrecerse, había en Alemania una continua introducción de nuevas ideas "ilustradas" procedentes de Francia y de Inglaterra que reforzaban el convencimiento cada vez más extendido entre la juventud de que los "viejos modos"

estaban impidiendo a los alemanes mejorar su suerte, tanto social como educacionalmente. Cada vez resultaba más evidente que la vida podía ser enriquecida aplicando la razón a los asuntos humanos, y lo que para los jóvenes seminaristas estaba bloqueando tal renovación en su propio ámbito eran precisamente las estructuras provincianas de la vida de Württemberg en las que habían crecido. Su experiencia compartida —la tensión entre la promesa social y las anticuadas estructuras de la vida provinciana— colocó a estos tres estudiosos compañeros en la posición de estar especialmente abiertos a perspectivas de cambio y a nuevas ideas que les dieran una visión comprehensiva de las cosas que les permitiese entrever el modo en que sería posible "reformar" la situación presente. Se encontraban abiertos, por experiencia propia, a algo similar a la filosofía de Kant con su énfasis en la "libertad" y en la "espontaneidad". Que Hegel alimentara inicialmente algunas dudas sobre el particular es igualmente instructivo.

La Revolución

El primer año de Hegel y Hölderlin en el Seminario fue, pues, un año de alienación de su entorno. Hölderlin, que se había comprometido con la hija de un pastor (era típico que un joven seminarista se casase con la hija de un pastor para heredar el puesto de su suegro) rompió dolorosamente ese compromiso en 1789. Pero esto iba a ser solo un episodio insignificante a la luz de lo que sucedería a continuación: la revolución francesa de 1789 llevó a Hegel, a Hölderlin, y, tras su llegada, también a Schelling, al paroxismo de la desesperación ante el provincianismo y la corrupción del mundo württembergués en el que vivían, y cuya experiencia en el Seminario solo servía para hacérsela sentir más vívidamente. No fueron, sin embargo, los únicos que en el Seminario aplaudieron la Revolución, y su inicial entusiasmo por ella se fortaleció durante los siguientes años con las victorias francesas ante los ejércitos contra-revolucionarios alemanes. Aplaudieron la Revolución en 1789 y siguieron muy de cerca sus progresos en Francia, con la esperanza de que algo similar sucediera en Alemania. Para Hegel,

la decepción que inicialmente le había producido el Seminario dio paso a sentimientos de esperanza por el futuro y a su identificación con la causa revolucionaria.

Sin embargo, tras la Declaración de Pillnitz en 1791, por la cual Austria y Prusia se comprometían a defender los principios de la monarquía contra las amenazas de revolución, se extendió por Francia (y fuera de ella, también entre la facción pro-francesa del Seminario) una gran preocupación ante el temor de que Francia fuese invadida por fuerzas hostiles que intentarían abortar la Revolución. Durante algún tiempo las aguas parecieron volver a su cauce cuando, en 1791, el rey de Francia aceptó la nueva Constitución. Para entonces, sin embargo, la región más occidental del viejo imperio, de la cual formaba parte Württemberg, había sufrido ya una avalancha de nobles emigrados de Francia, que constituyeron un grupo de presión que pedía una coalición contrarrevolucionaria para invadir Francia. La situación en ambos lados se fue deteriorando con un incesante bombardeo de acusaciones, y el 20 de abril de 1792 Francia declaraba la guerra. El duque de Braunschweig, uno de los más famosos jefes militares de su tiempo, tomó el mando de un ejército que al principio marchó victoriosamente sobre Francia, y el 20 de septiembre se enfrentó en Valmy, cerca de París, con las fuerzas conducidas por el general francés Dumoriez. Los franceses ganaron la batalla, el duque de Braunschweig emprendió la retirada con su ejército, y los franceses lo persiguieron hasta bien dentro del territorio alemán. El día después de la victoria de Valmy; la recién elegida Convención Nacional en Francia abolió la monarquía. (Goethe, que estuvo presente en la batalla de Valmy, declaró aquella noche que una nueva época en la historia mundial había comenzado.)

La facción pro-francesa de la población alemana, de la cual eran miembros entusiastas los jóvenes estudiantes Hegel, Hölderlin y Schelling, se alegró con este giro de los acontecimientos, que parecía anunciar el cumplimiento de su esperanza de que las fuerzas retrógradas del viejo imperio dejaran de regir el mundo. Para los partidarios de la Revolución en el Seminario, la derrota de lo que ellos solo podían considerar como las fuerzas del debilitamiento moral y espiritual no podía ser más alentadora. La excitación por los sucesos de Francia se veía también

reforzada por la presencia en el Seminario de estudiantes franceses que traían directamente noticias frescas de su país. Algunos de los seminaristas provenían de zonas de Francia que pertenecían al duque de Württemberg, quien, debido a diversas vicisitudes de la historia de Württemberg, poseía tierras en Francia, en Alsacia, y en el área que rodea a Montbéliard (llamada entonces por su nombre württembergués de Mömpelgard). Además de estos estudiantes, había también algunos seminaristas franceses procedentes de áreas protestantes de Francia. Uno de los apuntes del álbum universitario de Hegel, por ejemplo, era de Jean Jérôme Kolb de Estrasburgo. (La entrada de Kolb decía «Vive la liberté!!») [5].

Algunos de sus compañeros contaron más tarde una anécdota sobre este período: según ella, el trío de Hölderlin, Schelling y Hegel había levantado un "árbol de la libertad" —una suerte de revolucionario poste de mayo— el día 14 de julio de 1793 (un año en pleno Terror, cuando las guillotinas funcionaban a tiempo completo) en un campo cerca de la ciudad de Tubinga, y habían bailado a su alrededor la danza revolucionaria francesa la *Carmagnola* mientras cantaban la *Marsellesa* (cuyas palabras había traducido Schelling al alemán). La historia ha sido repetida tantas veces que se ha convertido en parte de la leyenda Hegel-Hölderlin-Schelling, aunque desgraciadamente, excepto la parte relativa a la traducción de Schelling, la historia es casi con toda seguridad falsa. Su credibilidad para aquellos que la propalaron más tarde está, sin embargo, en que capta de modo muy adecuado el espíritu que animaba a los tres amigos [6].

En la década de 1790 se formó en Tubinga un club político para discutir la Revolución, leer algunos tratados revolucionarios y, en general, para mantener alto el espíritu de los seminaristas que se sentían inspirados por los eventos de la Revolución. Hegel era uno de sus miembros. El club había sido fundado por otro amigo de Hegel en el Seminario, Christian Ludwig Wetzel, quien al parecer había sido quien había traído consigo el texto de la *Marsellesa* de uno de sus viajes a Estrasburgo, donde había estado en 1792 para luchar del lado francés en sus batallas contra los austríacos. El trío de Hegel, Hölderlin y Schelling era además lector entusiasta de una revista alemana,

Minerva, editada por Johann Wilhelm von Archenholz, que apoyaba ardientemente la Revolución.

Si la Revolución y la celebración de sus triunfos eran festejados por los tres amigos, no sucedía lo mismo con el duque de Württemberg, quien había perdido muchas de sus tierras en Francia cuando los revolucionarios de 1789 abolieron los privilegios feudales. Visto desde su perspectiva, si ya era bastante malo que el Seminario en Tubinga fuera protestante, era intolerable de todo punto que estuviera alimentando a revolucionarios anti-realistas. El club político de Tubinga en especial no había pasado desapercibido para las autoridades, y el mismo duque hizo una visita personal al Seminario para ver hasta dónde había llegado la subversión en una institución que llevaba su nombre. Tras haber luchado junto a las fuerzas francesas en 1792, Wetzel, el amigo de Hegel, había vuelto a Tubinga para realizar su examen de graduación, pero cuando el duque visitó la institución en 1793, Wetzel decidió que la prudencia le aconsejaba ausentarse, puesto que estaba casi seguro de ser arrestado y encarcelado. (Más tarde llegó a ser comisionado en el ejército francés durante la conquista de las zonas del Rin y el Mosela, y finalmente se instaló en París, donde fundó una fábrica de pianos.) El propio Schelling fue interrogado por el visitante ducal, ante quien parece que confesó haber cometido algunos errores juveniles; pero no fue arrestado, y Hegel no fue ni siquiera interrogado. Tras la huida de Wetzel a Francia, el club político fue gradualmente desapareciendo.

De este modo comenzaron Hegel y sus amigos a imaginar futuros diferentes no solo para ellos mismos, sino también para Württemberg e incluso para el Sacro Imperio romano en su conjunto. Esta idea de ser un "partisano de la Revolución" venía a apoyar y revitalizar la visión que de su propia carrera como "educador del pueblo" se había forjado Hegel siguiendo el modelo de Lessing. Algunos de sus amigos, como el mismo Wetzel, se habían ofrecido ya como guerrilleros de la Revolución, deseando unirse a ella en sus batallas. Un seminarista mayor que ellos, Karl Friedrich Reinhardt, que había publicado artículos altamente críticos sobre la vida en el Seminario, había llevado su entusiasmo por la Revolución francesa bastante más lejos: tras ser vicario en Balingen (una ciudad de Württemberg,

cerca de Tubinga), se había marchado a Francia en 1787, había participado en la Revolución, y se convirtió allí en una figura de cierta importancia, alcanzando tal influencia dentro de los círculos rectores en Francia que más tarde incluso reemplazaría al gran Talleyrand, llegando a ser, aunque por poco tiempo, el ministro de Asuntos Exteriores de Francia bajo los girondinos [7].

Este tipo de cosas alimentaba sin duda el ánimo de Hegel con una multitud de sueños relativos a lo que su futura carrera no-pastoral podría ser. Pero lo más importante es que la Revolución y su imaginario compromiso hacia ella con sus amigos habían cambiado la concepción de sus propias ambiciones, aunque incluso él mismo iba a tardar en percatarse de ello. Cuando llegó a Tubinga había imaginado para sí un futuro como pastor y teólogo ilustrado, dispuesto a colaborar en el proyecto de incorporar a Württemberg, y puede que incluso a la "nación alemana" como un todo, a la vida moderna (del mismo modo que Lessing había creado un público para la literatura y el teatro). Pero ahora había abandonado rápidamente la idea de hacerse pastor, porque la Revolución le había hecho comprender que lo que estaba en juego para ser "moderno" era algo más que convertirse en un "ilustrado". Hegel, como muchos intelectuales alemanes de su tiempo, tendía a ver la emergente Revolución francesa como una nueva versión de la más antigua Reforma protestante, que se proponía conducir a la sociedad a una condición ética mejor.

Las ideas más generales de reforma moral y de renovación le habían acompañado desde que había entrado en contacto en Stuttgart con los ideales de Ilustración y de *Bildung* ("formación cultural", "gusto", "cultura"), pero la naturaleza política de la Revolución y el compromiso de sus compañeros de seminario le habían llevado gradualmente a pensar más en concreto sobre la implantación social de esas ideas más bien vagas y confusas de "reforma moral" y de "renovación espiritual" que había traído consigo a Tubinga. Su trasfondo württembergués le había suministrado el sentido del constitucionalismo y la idea de que nociones tan abstractas como la de los derechos tenían que concretizarse en alguna suerte de práctica social; su educación ilustrada lo había preparado para la idea de que era tanto posible como deseable desarrollar una carrera que contri-

buyese al proceso de renovación espiritual, y que la aplicación de la razón humana iba a jugar un importante papel en este proceso. Y la Revolución y su asociación con los amigos del Seminario (tanto alemanes como franceses) habían puesto en cuestión los modos en que sus ideales württembergueses y sus simpatías por la Ilustración tenían que operar de hecho. El importante papel que el pietismo desempeñaba en Württemberg jugaba igualmente un papel principal en su concepción. Pese a no ser en realidad pietista, ni sentirse personalmente atraído de alguna manera por las ideas pietistas, Hegel estaba sin embargo influido por la central idea pietista de que la reforma de la *Iglesia* no había bastado, que era absolutamente necesaria una reforma total del *mundo*, y que la Revolución iba a ser la que realizase esa reforma mundial.

El "vejete" y el "verano del amor"

A pesar de todo, y por rebelde que se mostrara ante el estilo del Seminario, Hegel seguía siendo el muchacho serio y trabajador que siempre había sido. Sus amigos universitarios se referían a él con el apodo de "el vejete", y uno de sus compañeros dibujó una vez en su álbum universitario la estampa de un viejo con muletas y una larga barba, bajo la cual aparecía la inscripción: «Dios ayude al vejete». Hegel podía visitar las tabernas, saltarse las clases y salir por la noche de aventuras con sus otros compañeros, pero su apodo indica que (a diferencia de muchos de sus amigos) no se contentaba simplemente con recorrer los clubes, ir de parranda y divertirse; leía aún vorazmente, y seguía tomándose muy en serio su aprendizaje, por grande que fuese el desprecio que sintiera hacia la baja calidad del profesorado de Tubinga.

Pese a que Hegel continuaba concediendo a los estudios académicos la dedicación precisa para seguir siendo respetado, su corazón estaba en otra parte. En lugar de ceñirse a lo que su carrera requería, se enfrascó por su cuenta en otras lecturas y, en particular, en las obras de Jean-Jacques Rousseau. Al recordarlo años después, muchos de sus amigos universitarios lo evocaban en aquella época como un ardiente partidario de

Rousseau (Hegel y sus compañeros de clase habrían escrito, por ejemplo, cada uno en el álbum del otro la consigna «Viva Jean-Jacques»). Y Rousseau no era su única lectura: en ese mismo tiempo leía ávidamente a Friedrich Schiller, a Friedrich Heinrich Jacobi, a Montesquieu, a Platón, y a muchos otros.

Pero su mente no estaba completamente absorbida en tan abstrusas materias. Hegel seguía teniendo un espíritu gregario, y, al igual que muchos estudiantes antes y después que él, él y sus compañeros reaccionaron a la estricta disciplina de su entorno académico formando diversos grupos de camaradería. A Hegel le gustaba jugar a las cartas (era algo que apreciaba desde sus tiempos de escuela en Stuttgart y que continuó atrayéndole a lo largo de su vida), discutir cuestiones con amigos, y salir de copas por los numerosos bares de Tubinga. Estas escapadas (al igual que sus recortes de lecturas y su tendencia a dormir en exceso) no pasaron inadvertidas a los censores universitarios, y los registros muestran que Hegel fue amonestado varias veces por tales infracciones de las reglas. Las actas registran también que fue encerrado en la celda de estudiantes durante un par de horas en 1791; la infracción de Hegel había consistido en ir a caballo sin permiso con un par de amigos hasta el pueblo vecino, y haber vuelto al Seminario demasiado tarde —la razón del retraso había sido que el caballo de uno de los amigos de Hegel, un joven francés que estudiaba en el Seminario, se había puesto enfermo, y Hegel y otro amigo, J. C. F. Fink, se negaron a volver sin él; el resultado de todo esto fueron dos horas de castigo en la celda de estudiantes, la *Karzer* [8]. Como es habitual entre estudiantes, a Hegel le gustaba frecuentar las tabernas con sus amigos. Una noche en la que regresaba tarde al Seminario provocó que uno de los viejos porteros exclamara al abrirle la puerta: «¡Ay, Hegel! Con seguridad has estado fuera bebiendo; ¡qué poca cabeza tienes!» [9]. Y en otra ocasión, cuando el portero lo amonestó diciendo «Hegel, vas a *matarte a ti mismo bebiendo*», él le replicó (seguramente en tono insolente y achispado) que había estado «nada más que refrescándome un poco» [10]. Su hermana lo recordaba en sus días de estudiante como un chico jovial al que le gustaba bailar y salir con chicas [11].

Sin embargo, y por tentador que pueda ser dar un tinte

romántico al tiempo pasado por Hegel en Tubinga como una época repleta de buenos amigos, de vino, de ideas, de revolución y de fugaces tentativas de romance, tal romantización oscurecería las profundas ansiedades que asolaban a Hegel y a sus amigos Schelling y Hölderlin durante su estancia en aquel lugar. Aunque la escasez de puestos vacantes de pastor era tal que no había que preocuparse por la posibilidad de verse forzado a abrazar una profesión en contra de sus deseos, la cuestión era que los tres amigos, al igual que todos los estudiantes del Seminario, asistían a la institución con una beca, y para asegurarse la entrada en el Seminario cada uno había accedido al requisito exigido por la universidad de firmar una promesa que les obligaba a dedicarse a la teología y a hacerse ministro de la Iglesia. Cada uno de ellos estaba, por tanto, legalmente obligado ante las autoridades de Württemberg a hacerse cargo de un puesto pastoral si se le asignaba. Hegel debió de encontrar algún alivio en el hecho de que alguien como él, que regularmente obtenía muy baja puntuación en sus sermones, no estaría seguramente entre los pocos elegidos para tan escasos puestos.

Pero para impedir incluso esta remota posibilidad, Hegel intentó (como hizo Hölderlin) pasarse al estudio del Derecho después de su examen de primer grado (esto es, una vez completado el programa de dos años de estudios generales y filosóficos, y antes de empezar el programa específico de tres años de estudios teológicos). Su padre, sin embargo, se negó a permitirle realizar ese cambio, y ello, como es obvio, provocó en el joven una gran irritación. (A diferencia de muchas otras generaciones anteriores de la familia Hegel, su padre no había sido pastor, sino que había estudiado Derecho en Tubinga.) Es probablemente correcto asumir que las relaciones entre padre e hijo se hicieran un tanto tensas por esta causa, como también lo eran al parecer por la cuestión de la Revolución. Hegel no tenía escrúpulos en debatir con su padre sobre este espinoso tema, un asunto sobre el cual su padre, alineado con los aristócratas, mantenía una postura totalmente distinta de la de Hegel [12].

No sabemos nada sobre las razones que llevaron al padre de Hegel a negarle a su hijo el cambio de carrera, pero un motivo pudo ser que el joven, como hemos dicho, había fir-

mado, a requerimientos de la universidad, un papel que lo obligaba a estudiar Teología, y que a su padre se le había requerido poner su propiedad como garantía de los estudios de su hijo si este era aceptado en el Seminario con una beca. No hay duda de que el antiguo y recto sentido württembergués de que «la palabra de un hombre es sagrada» jugó un papel en todo esto; pero sin duda que las preocupaciones relativas a posibles reclamaciones legales de su propiedad jugaron también su parte. Tal vez, una cierta consternación e irritación ante las inclinaciones revolucionarias de su hijo lo inclinaron además a mantenerlo alejado de una carrera política.

Fuera lo que fuera, el joven Hegel se vio obligado a completar sus estudios teológicos, siempre bajo el constante temor de que las autoridades de Württemberg pudieran forzarlo algún día a asumir algún puesto de pastor en alguna aldea perdida de algún lugar del ducado. Lo que unos pocos años antes le había parecido una buena elección de carrera se convertía ahora en una posible sentencia de por vida; y la amenaza iba a pender sobre él durante muchos años. Si para algo sirvió este incidente fue para reforzar las inclinaciones del joven a entregarse a sus lecturas extracurriculares con una dedicación e intensidad aún mayores.

En este su gran año de revolución juvenil, 1791, Hegel se sintió también bastante atraído por la hija de un difunto profesor de Teología de Tubinga, Augusta Hegelmaier. Augusta vivía con su madre en la casa de un panadero de la ciudad. El panadero regentaba también una tienda de vinos donde se congregaban los estudiantes, y Hegel se sentía como en su casa en aquel establecimiento. Se le encontraba con asiduidad en la tienda del panadero, ante una copa de vino e intentando ganarse los favores de Augusta, que trabajaba en la tienda. Hegel escribió en el álbum de su amigo J. C. F. Fink en 1791: «¡El pasado verano fue bellísimo; el presente aún más maravilloso! El lema del primero era "Vino"; el de este, "Amor"!» y debajo añadió: «¡¡V.A.!!» (por ¡Viva Augusta!) [13]. Su amigo Fallot también escribió «¡¡Viva A!!› en el álbum de Hegel, y su amigo francés de Montbéliard, Bernard, escribió «*V. La belle Augustine*», aunque luego añadió (en francés): «¡Para ti, y C. para mí!», queriendo dejar claro que él no era un competidor por los afectos

de Augusta [14]. Hegel incluso ayudó a organizar un baile de verano del cual Augusta fue nombrada reina [15]. (La afición a los bailes lo acompañó durante toda su vida.) Pero, desgraciadamente, las inclinaciones de Hegel no se vieron correspondidas; al parecer, los afectos de Augusta se dirigieron, aunque solo durante un breve período, al buen amigo de Hegel J. C. F. Fink. (Tampoco sabemos cuánto tiempo duró esa buena amistad entre ellos después de este asunto.) Hegel se sintió seguramente deprimido por este fracaso amoroso, aunque, como de costumbre, no introdujo en su diario ningún comentario al respecto; pero su hermana comentó más tarde que durante esta época parecía no alimentar ninguna esperanza en los asuntos amorosos. Su "verano de amor" había acabado dejándolo con el corazón roto.

CONTROVERSIAS FILOSÓFICAS EN EL SEMINARIO

La controversia del panteísmo

En la década de 1790, los tres amigos se entregaron también a la lectura de las obras de Jacobi, y se sintieron particularmente cautivados por lo que llegó a conocerse como la "controversia del panteísmo" en torno al libro de Jacobi de 1785 *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn* (Sobre las doctrinas de Spinoza en cartas al señor Moses Mendelssohn). La controversia de por sí hubiera bastado para atraer la atención de los tres jóvenes, pero resultaba, además, que el profesor encargado de la Filosofía en el Seminario, Johann Friedrich Flatt, aunque "supernaturalista" declarado, era también un admirador de la obra de Jacobi que escribía reseñas laudatorias de los libros del maestro, y apareció incluso laudatoriamente citado en la segunda edición (1789) del libro que nos ocupa (la edición que los tres amigos leían) [16]. Para Hegel, Schelling y Hölderlin, la amplia controversia que rodeó al libro de Jacobi sobre la "revelación" de un supuesto panteísmo en Lessing les descubrió una nueva clave experiencial [17].

Jacobi, una figura en los círculos intelectuales alemanes de aquel tiempo, declaraba haber sido amigo de Lessing y haber

tenido con él una serie de conversaciones antes de su muerte, en las que Lessing le confesó ser "spinozista". La imputación de "spinozismo" no era una acusación ligera en la Alemania de entonces; para muchos, Spinoza, un judío seglar, era la encarnación de todo lo que de malo había en el mundo moderno. La fe en la razón y en la ciencia había llevado a Spinoza a la negación de un dios personal, y para muchos alemanes esto equivalía a tratar de demoler la religión (cristiana) e incitar al ateísmo. Puesto que la autoridad de tantos príncipes alemanes se apoyaba en que eran también cabezas de la Iglesia en sus respectivos *Länder*, todo lo que pudiera significar un ataque a la religión era ipso facto interpretado como un ataque a la posición y autoridad de los príncipes y, por tanto, a la autoridad política del *Land* mismo. Acusar a Lessing de haber admitido ser spinozista equivalía a lanzar una bomba, pues Lessing era una figura absolutamente venerada, no solo por sus escritos, sino también por la ejemplaridad y auto-dominio de su carácter. Atacar a Lessing era atacar a la Ilustración misma.

La "revelación" de Jacobi del pretendido spinozismo de Lessing tomó forma en unas cartas escritas por él a Mendelssohn, quien por aquel entonces estaba preparando una biografía de su buen amigo Lessing. El motivo alegado por Jacobi para escribir aquellas cartas era informar y alertar a Mendelssohn, antes de que escribiese su libro, de lo que el propio Jacobi consideraba como la escandalosa revelación de que Lessing había sido secretamente un spinozista. La estrategia de Jacobi en todo esto parece haber consistido en que, si él podía mostrar que un espíritu y un carácter tan excelsos como los de Lessing habían caído en el "spinozismo" por haber adoptado las ideas de la Ilustración, entonces él, Jacobi, habría mostrado de manera conclusiva cuán peligrosas podían ser las ideas ilustradas. Afirmando que el propio Lessing le había "confesado" que era spinozista, Jacobi consiguió entablar con Mendelssohn el debate público que buscaba. Temiendo que Mendelssohn enviase a la imprenta su propia versión de esta correspondencia, Jacobi publicó las cartas y algún otro material en 1785 bajo el título *Über die Lehre von Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn* (Sobre las doctrinas de Spinoza en cartas al señor Moses Mendelssohn). Desgraciadamente para Jacobi, en lugar de socavar la

autoridad de Lessing, todo este asunto y la publicación del libro parecieron tener el efecto contrario: con la autoridad de Lessing como trasfondo, el pensamiento spinozista fue legitimado, y el spinozismo se vio liberado de sus mazmorras. La "controversia del panteísmo", como llegó a ser llamada, fue uno de los acontecimientos más ampliamente seguidos en la vida intelectual de la Alemania de aquel tiempo, llegando a atraer incluso al mismo Kant. Schelling, que resultó particularmente impresionado por este debate, había de confesar en una carta escrita a Hegel dos años después de que este hubiese abandonado la universidad, que él también se había convertido al spinozismo (y se refería a Hegel en la carta con la expresión "el íntimo de Lessing", indicando con ello que, a los ojos de Schelling, también Hegel era secretamente un spinozista) [18].

La "controversia del panteísmo" dejó una marca indeleble en los tres compañeros. En el álbum estudiantil de Hegel hay una inscripción de Hölderlin que cita una línea de Goethe (y que traducida viene a decir más o menos: «Placer y amor son / aquello que colma las grandes hazañas»), y debajo de la fecha (1791) se añade, escrito en griego y con tinta y pluma distintas, «S. Hen kai Pan» («S. εν και παν»): la "S" significa "*Symbolum*", y "Hen kai Pan" es la expresión que se supone que usaba Lessing cuando hablaba con Jacobi (se trata de una "fórmula panteísta" que significa "uno y todo", es decir, "Dios es uno y está en todas las cosas", una noción que descarta la concepción de un Dios personal como ser individual) [19]. Todo esto demuestra que Hegel y sus amigos estaban empezando a acariciar, junto a sus pensamientos políticamente heréticos, ciertas ideas religiosas que estaban igualmente muy alejadas de lo que oficialmente se les enseñaba en el Seminario. No es probablemente ir demasiado lejos interpretar la fórmula "Hen kai Pan" como una especie de postura compartida entonces por los tres amigos en una suerte de "spinozismo", a saber: el rechazo del dualismo de alma y cuerpo en favor de la idea de que alma y cuerpo son solo aspectos de una misma sustancia, y la idea de que la verdadera sabiduría se alcanza procurando forjarse una perspectiva totalmente independiente y objetiva; escalando, por así decirlo, hasta un punto desde el cual poder contemplar libre-

mente el universo, en lugar de permanecer en el limitado punto de vista de cada uno.

El uso del símbolo "Hen kai Pan" tiene que ver también con otro aspecto del desarrollo de Hegel durante esta época. Más o menos por la misma época en que alimentaban su entusiasmo por la Revolución, Hegel, Hölderlin y Schelling comenzaban a compartir su admiración por la Grecia antigua durante el período del dominio ateniense (algo no infrecuente entre los intelectuales alemanes de entonces), y las dos ideas se fundieron en sus mentes. Continuaban entendiendo la Revolución como una especie de Reforma, y los tres amigos llegaron a retratar esta reforma en términos de una imagen idealizada de la antigua Grecia ateniense. La Grecia que Hegel y Hölderlin idealizaron estaba también configurada en parte por su entendimiento de las idealizadas utopías de Rousseau. La imaginada *polis* griega —que a sus ojos era una forma de vida social en la que el individuo no estaba alienado por el orden social que lo rodeaba, y en la cual la política, la religión y las convenciones sociales de la vida diaria servían para afirmar en el individuo, en lugar de socavar, el sentido de su propio lugar en el mundo— llegó a representar lo que ellos esperaban que la Revolución traería a Europa, y en especial a la decrépita estructura del Sacro Imperio romano. Vieron en el arte griego un tipo de perfección que jamás se había alcanzado en el arte occidental posterior, y, bajo la influencia de los enormemente prestigiosos escritos de Johann Joachim Winckelmann, entendieron que este fenómeno era debido en su mayor parte a la devoción a la libertad del pueblo griego. La visión del arte griego según Winckelmann se mezcló con las ideas de los autores ilustrados que tanto les atraían, y la forma de vida de la Grecia clásica llegó a estar asociada con la llamada de la Revolución a la libertad, a la igualdad y a la fraternidad. En particular, esta imagen se alzó ante ellos como una positiva alternativa religiosa y social a lo que ante sus ojos aparecía como la envilecida condición de la actual civilización cristiana y germana. Los griegos habían sabido unir belleza divina y vida humana, y todo ello realizado bajo la bandera de la libertad. El oráculo "Hen kai Pan" simbolizaba a la vez tanto su devoción por los ideales de pensamiento no-cristianos (o cristianos desviados) y por la Re-

volución, como la fusión ocurrida en sus mentes entre sus ardores y esperanzas en la Revolución y su creciente admiración por la Grecia clásica. La Revolución había llegado a representar para ellos la promesa de una nueva distribución, un futuro orden social en el cual la belleza divina y la libertad humana formarían parte de la vida diaria de la gente corriente, en franco contraste con lo que ante ellos aparecía como la autoritaria fealdad de la vida contemporánea.

Diez, Storr y el "Club Kantiano"

Los lazos entre Hölderlin, Schelling y Hegel parecen haber sido muy estrechos, y por eso resulta chocante que, cuando en el Seminario se formó un grupo para estudiar a Kant, Hegel decidió no unirse al proyecto, pese a que Schelling y Hölderlin eran miembros entusiastas de él. Aunque Hegel lo leía sin duda durante este período, Kant no acababa de captar lo suficiente su imaginación como para hacerle compartir el entusiasmo del grupo. Es muy probable que Hegel hubiera traído consigo al Seminario tanto su escepticismo con respecto a la teoría en general de Kant, como algunas ideas relativas a la implausibilidad de la confianza kantiana en la razón como única fuerza motivadora de la acción moral. Por lo demás, su creciente pasión por Rousseau durante este período había servido tal vez para aumentar aun más sus dudas sobre la viabilidad de la teoría de Kant, pese a que Rousseau era una de las influencias más decisivas en el pensamiento kantiano. Pero quizá sea más importante aún el hecho de que, en la visión que Hegel tenía entonces de su propio futuro, no entraba la idea de ser un filósofo en sentido estricto; su pensamiento seguía acariciando la idea de devenir un "hombre de letras", una persona que aplicase "la luz de la razón" al estudio de los asuntos humanos con vistas a posibles reformas morales y religiosas. Bajo este punto de vista, Kant era para Hegel solamente una figura más de la Ilustración, alguien que, a sus ojos, olvidaba gravemente los aspectos más experienciales, más "subjetivos" de la vida humana. Sabía perfectamente que era importante conocer lo que Kant decía a fin de poder incorporar sus ideas a la crítica de

las costumbres sociales y religiosas entonces existentes, pero no encontraba especialmente importante estudiar a Kant tan intensamente como lo hacían Hölderlin y Schelling.

Este asunto había de introducir años más tarde ciertas tensiones entre él y Schelling. Puede ser solo una conjetura, pero uno sospecha que, a los ojos de Schelling, Hegel había sido el más tardío en captar la importancia de las ideas de Kant —era demasiado testarudo para ver por sí mismo lo que tenía ante sí y, de no ser por Schelling, nunca habría llegado a tomar conciencia del valor de ninguna de ellas—, y esto a su vez contribuía a que Schelling infravalorara de continuo cualquier posible contribución creativa que Hegel pudiera aportar al debate filosófico. Hubo casi desde el principio algo parecido a una ligera tensión en la amistad de Schelling y Hegel. Hölderlin y Hegel eran de la misma edad, y eran ya amigos cuando Schelling se incorporó al círculo; sin embargo, Schelling y Hölderlin se enamoraron de Kant mucho antes que Hegel. La afinidad intelectual bastante más estrecha de Schelling con Hölderlin por aquella época, junto a una cierta dosis de altanería por parte de Schelling, molestaron probablemente un tanto a Hegel. Después de dejar el Seminario, los tres amigos mantuvieron el contacto, pero pasados unos años, Hegel comenzó a espaciar más y más la correspondencia con Schelling. El ascenso meteórico de Schelling en poco tiempo a la cima de los círculos filosóficos, mientras Hegel languidecía como un oscuro tutor desconocido, contribuyó sin duda a subrayar aún más la impresión inicial de Schelling en cuanto a Hegel.

En todo caso, aunque Hegel no estuviese interesado en unirse al grupo de Kant, se veía continuamente rodeado de entusiastas discusiones sobre Kant, y las ideas kantianas hicieron claramente mella en él. En particular, había surgido —al menos entre los estudiantes, y ciertamente en el círculo de los amigos de Hegel— un apasionado debate entre los seguidores de Gottlob Storr (un profesor de Teología perteneciente al grupo de profesores más estimados) y Carl Immanuel Diez, un estudiante del Seminario, ya mayor, que era responsable de la asistencia en la instrucción de los alumnos más jóvenes. Diez era un teólogo que se había rebelado contra el tipo de teología que se enseñaba en Tubinga debido en parte a los escritos de Kant, y

se había convertido en un kantiano radical y antirreligioso [20]. (Diez era hijo de uno de los profesores de Medicina de la institución, lo cual explica en parte que, dada la estructura tan nepotista de la universidad, se le permitiese mantener posturas tan radicales dentro de una facultad de Teología.)

Diez había reaccionado violentamente a las enseñanzas del teólogo Gottlob Storr. Storr, además, era profesor de Hegel, Hölderlin y Schelling, una personalidad contra la cual los tres reaccionaron. Conjugaba en su persona un intelecto impresionante y una amabilidad de trato que obligaba, incluso a los que disentían de él, a valorarlo y respetarlo. También mantenía una actitud intransigente en cuanto a la interpretación bíblica: había convertido en tarea de su vida refutar la idea de que la Biblia representaba solo una acomodación histórica de los seres humanos al tiempo en que les tocó vivir (lo cual negaba la idea de que el trabajo del teólogo consistía en extraer la "verdad racional" de entre los elementos "simbólicos" e "históricos" de la Biblia); y su auto-proclamada misión consistía en inculcar en sus estudiantes el sentido de la obligación de los jóvenes de defender la ortodoxia contra lo que él llamaba heterodoxia. La teología de Storr estaba basada en lo que él llamó "supernaturalismo", término con el que se refería a la idea de que la Biblia era un texto sagrado y que había que tomarlo por tanto como un libro inspirado por la divinidad, por lo que su autoridad solo podía proceder de la revelación.

Storr, el "supernaturalista", clasificaba a todos sus oponentes como "naturalistas", refiriéndose a todos los que creían que las verdades aceptables del cristianismo podían ser solamente aquellas que fuesen también consistentes con los poderes de la razón "natural" humana, o demostrables mediante esta. Lo interesante es que Storr empleaba medios kantianos para demostrar su postura: al mostrar Kant, argumentaba Storr, que nosotros no podemos tener conocimiento de las cosas-en-sí-mismas, de la "última estructura metafísica" del mundo, mostraba también con ello que la llamada aplicación de la razón —por una entera generación de pensadores ilustrados— a la crítica de las verdades dogmáticas del cristianismo, estaba completamente fuera de nuestras capacidades. Nada sobre la última naturaleza de las cosas puede ser conocido por la sola razón; lue-

go, para conocer algo sobre la naturaleza última de las cosas, concluía Storr (aquí, contra Kant), nos hace falta una revelación que provenga de Dios; y la vida de Jesús (juntamente con la Biblia) era exactamente esa clase de revelación. Storr trataba así de casar la ortodoxia con el desarrollo de la idea ilustrada de razón. (Los argumentos de Storr y su posición entre los intelectuales alemanes de la época fueron lo suficientemente importantes como para inducir a Kant a citarlo respetuosamente, diciendo que Storr estaba ejercitando su «acostumbrada sagacidad», en el prefacio de 1794 a la segunda edición de *La religión dentro de los límites de la mera razón*)[21].

Mediante este procedimiento, Storr situó a Kant del lado de la defensa de la ortodoxia, una artimaña que no despertó la menor simpatía en Hegel, Hölderlin, y Schelling, cuyas reacciones contra Storr estuvieron en parte mediatizadas por Diez. Puesto que Kant no había publicado todavía por esas fechas nada que tratase específicamente el tema religioso —su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón* no habría de ser publicada hasta 1793, el último año de Hegel en la universidad— había poco que extraer sobre ese asunto en los escritos kantianos, salvo las discusiones de los postulados prácticos sobre la existencia de Dios y la inmortalidad del alma en la *Crítica de la razón práctica*, y la propia declaración de Kant en la *Crítica de la razón pura* de que solo estaba aclarando el camino para una fe razonable. Diez por tanto basó su crítica de Storr en particular, y sobre la religión en general, en la *Crítica de la razón pura*, llevándola mucho más lejos de lo que los ortodoxos kantianos se habían atrevido. Diez argumentó que, puesto que Kant había mostrado que solo podíamos tener experiencia de aquellas cosas que se conformaban a las condiciones que hacían posible la experiencia, y dado que había mostrado que una de esas condiciones es que toda nuestra experiencia se reduce a la de las sustancias espacio-temporales que actúan mutuamente entre sí dentro de un orden causal, la clase de revelación de la que Storr hablaba era en principio imposible, y el tipo de conocimiento que Storr adscribía a los discípulos de Jesús era inadmisible por las mismas razones.

El modo en que Diez utilizó a Kant para atacar la defensa que había hecho Storr de la ortodoxia impresionó mucho a los

tres amigos. Conocido entre los estudiantes del Seminario como un kantiano *enragé* —término francés que también se usaba en el Seminario para caracterizar a los que mostraban simpatías jacobinas—, Diez equipó a Hegel, a Schelling y a Hölderlin con armas que podrían ser dirigidas contra los intentos de Storr de preservar la idea de la Biblia como un texto sagrado cuya autoridad tenía simplemente que ser aceptada. Además, aunque al parecer Diez no hizo prácticamente nada por inducir a Hegel a una postura kantiana sobre este punto, sí es cierto que alentó en Schelling y en Hölderlin el estudio del gran idealista trascendental, dejando ambos a Hegel atrás en este terreno. El propio Diez no tardó en comprender el absurdo de continuar estudiando Teología a la vez que mantenía aquellas ideas, y se trasladó a Jena para estudiar Medicina. Allí ejerció cierta influencia en el desarrollo del idealismo en Karl Leonhard Reinhold, el primer famoso filósofo post-kantiano en Alemania; también mantuvo una correspondencia amistosa y filosófica con otro estudiante del Seminario, mayor que ellos, Friedrich Immanuel Niethammer (nacido en 1766), que, a su vez, había de ejercer más tarde una decisiva influencia sobre Hölderlin y Hegel. Diez murió de tifus en 1796, cuando trabajaba en un hospital de Viena [22].

Así pues, aunque Hegel no se convirtió desde el primer momento en un fervoroso kantiano, sin embargo recibió constantemente la influencia de las discusiones sobre Kant que se organizaban en Tubinga, y al final de su estancia en aquella ciudad y tras haber publicado ya Kant alguna cosa sobre religión, Hegel usaba el lenguaje kantiano de la "religión de la razón", y, junto a Hölderlin y Schelling, practicaba la costumbre adquirida por los tres de utilizar frases kantianas como código en sus conversaciones. Kant había reconstruido el pensamiento cristiano en términos de su teoría de la moralidad y de la autonomía, de un modo que los tres amigos llegaron a identificar con su propia adoración de la vida griega, con su apoyo a la Revolución francesa (que Kant también apoyaba), y con su aversión por el tipo de cristianismo que se les había administrado en el Seminario. El cristianismo de Kant era exclusivamente una religión de moralidad y, para los radicales kantianos, Jesús era solo el maestro más sobresaliente de moralidad, no un sobre-

natural Dios-hombre que se paseara sobre la tierra. En palabras de Kant, «no hay absolutamente salvación para el hombre fuera de la sincera adopción en su fuero interno de principios genuinamente morales» [23]. Los miembros de una tal comunidad moral, decía Kant, forman una "Iglesia invisible" que es distinta de la incorporación pública e institucional de una "Iglesia visible" [24]. El "reino de Dios" (uno de los códigos de los tres amigos que fue usado por Hegel en su obligatorio sermón final en el Seminario) es, en palabras de Kant, «el principio de la transición gradual desde una fe eclesiástica a la religión universal de la razón, y por tanto a un estado ético (divino) sobre la tierra» que «se perfecciona a sí mismo [...] y que un día iluminará y gobernará al mundo» [25]. Hegel, Hölderlin y Schelling comenzaron a identificar sus aspiraciones juveniles revolucionarias con esta idea kantiana del "reino de Dios", y a verse a sí mismos como miembros de esta "Iglesia invisible".

No obstante, Hegel seguía alimentando en esta temprana época de su vida un ligero recelo ante el pensamiento kantiano, pese a verse arropado por el entusiasmo de sus dos amigos ante la sutileza de las cuestiones de la doctrina kantiana. Para Hegel, Kant seguía siendo demasiado árido, demasiado confiado en una razón intelectualizada, mientras olvidaba, a su juicio, la fuerza moral de las pasiones, cosa que le imposibilitaba para dar una explicación completa de la envoltura corporal y viviente del agente humano. Como buen hijo de un pragmático funcionario civil en Württemberg, y a pesar de sus igualmente profundas simpatías por la Ilustración, continuó alimentando profundas sospechas respecto a las proclamas relativas a una "razón universal", y manteniendo en cambio que lo que motivaba a la gente era lo que su entorno inmediato les inculcaba y lo que podían llegar a sentir por ellos mismos. Sus orígenes württembergueses, pese a lo mucho que ahora se había distanciado de ellos, le hacían muy difícil aceptar plenamente los ideales kantianos, por mucho que estos hubieran logrado conquistar la imaginación de sus camaradas igualmente württembergueses. Pero era evidente que esta tensión interior le conturbaba en no pequeña medida.

El retorno de Hegel a Stuttgart

En el verano de 1793, los constantes achaques de su mala salud le iban a proporcionar una inesperada oportunidad de desarrollar algunos de sus ideales anti-kantianos. Hegel necesitaba ir continuamente a su casa durante su estancia en Tubinga a causa de su salud (la naturaleza de sus enfermedades nos sigue siendo desconocida); pero es muy verosímil que sus razones para hacerlo tuviesen también mucho que ver con su deseo de escapar del, para él, restrictivo entorno en el que se ahogaba. Tubinga era una pequeña ciudad provinciana que había ido disminuyendo y haciéndose aún más provinciana a medida que la universidad iba perdiendo gradualmente su prestigio. Aunque Stuttgart no era en absoluto una metrópolis ni una ciudad cosmopolita, era sin embargo una "ciudad residencial", es decir, una ciudad en la que el duque tenía su residencia y que atraía por tanto al tipo de artesanos y de intelectuales que típicamente se congregan en tales lugares. Además, Stuttgart tenía una activa vida intelectual ilustrada, mientras que Tubinga parecía empeñada firmemente en mantener la Ilustración fuera de sus murallas. Las preferencias del chico que había crecido en Stuttgart no cambiaron cuando se marchó de ella: Hegel prefería claramente Stuttgart, con sus amplias y abiertas calles y su aún más abierta atmósfera intelectual, a las estrechas y oscuras calles medievales y renacentistas de Tubinga, que parecían acomodarse perfectamente a su sofocante atmósfera de anticuada represión pietista. Un rebrote de enfermedad particularmente malo permitió a Hegel obtener permiso para pasar el último semestre recuperándose en su casa; temporada que aprovechó para leer sin descanso, estudiar botánica y enfrascarse en una lectura exhaustiva de la tragedia griega, con especial énfasis en Sófocles —todo lo cual le lleva a uno a preguntarse hasta qué punto estaba realmente enfermo.

Mientras se recuperaba en Stuttgart, Hegel recibió una oferta de empleo como tutor de los hijos de una familia patricia en Berna. Habiéndoselas arreglado para alejarse de Tubinga por razones de salud, Hegel saltó de alegría ante la suerte de no tener que volver, y acto seguido le pidió al cuerpo autorizado eclesiástico de Stuttgart (el *Konsistorium*) que le permitiese pre-

sentarse al examen teológico antes de la fecha habitual, cosa que le fue concedida. Hegel superó con facilidad su examen, logrando terminar con ello sus estudios de Teología antes de lo esperado (y ciertamente antes que sus amigos). Este acontecimiento levantó el ánimo de Hegel, pues significaba que podía empezar su carrera como autor y crítico, y, lo que era más valioso aún desde su punto de vista, que no tendría que volver nuevamente a Tubinga a estudiar Teología. Se tomó unas breves vacaciones antes de su viaje, y pasó su tiempo en Stuttgart con el poeta Gotthold Friedrich Stäudlin, un amigo de Hölderlin cuya carrera de poeta ayudó también a promocionar. Stäudlin y Hegel anudaron de inmediato una buena amistad: el entusiasmo del poeta por la Revolución francesa (que le costaría ser expulsado de Württemberg a finales de 1793, viéndose forzado a marcharse a Estrasburgo) se fundía con las propias simpatías de Hegel. Los dos hacían frecuentes escapadas a Cannstatt, un suburbio de Stuttgart, donde se sentaban a tomar unas copas y a discutir ideas y, es de suponer, a compartir sus entusiasmos por la Revolución. Stäudlin escribiría luego a Hegel, cuando este se encontraba en Berna: «Esas serenas horas fueron tan dulces que no puedo, mi querido Hegel, sino darte mis más cordiales gracias por ellas. Tú eres una de esas honradas y sinceras personas que tanto me gustan y que por ello quisiera tener siempre a mi lado» [26].

Mientras estaba en su casa, Hegel trabajó también sobre un manuscrito que seguramente había iniciado en Tubinga, pero que completó en el verano de 1793 durante su estancia en Stuttgart. El ensayo (conocido hoy simplemente como el «Fragmento de Tubinga» o el «Ensayo de Tubinga») era el primer intento constructivo de Hegel de hacer el tipo de cosas que más había deseado desde que partiera hacia el Seminario: escribir un ensayo crítico, al estilo de Lessing o de los *philosophes* franceses, sobre la situación por la que atravesaba la vida europea. El estilo y el tono del escrito no son ni filosóficos ni académicos, aunque aborda muchas cuestiones filosóficas en términos muy generales. Es más bien el empeño de Hegel por reconciliar en su interior una serie de ideas conflictivas, algunas de las cuales lo acompañaban ya cuando se marchó a Tubinga, pero la mayoría de las cuales habían sido adquiridas durante su estancia

allí. Este estudio nunca fue publicado, pero Hegel reelaboró algunos de sus temas con vistas a otros ensayos que tampoco publicaría. Los problemas que en este se planteó a sí mismo lo impulsaron más allá del marco en el que los había propuesto, y le empujaron a convertirse en el filósofo que llegaría a ser.

El ensayo es, en un sentido, un intento de réplica al entusiasmo kantiano de sus dos amigos del Seminario, Hölderlin y Schelling. El tema central es una discusión sobre el papel de la religión en la vida individual y pública. Hegel sondea aquí temas que habrán de resonar a lo largo de sus obras posteriores, aunque el tono y el énfasis de este primer escrito son muy diferentes de los de sus obras más maduras. El ensayo comienza distinguiendo entre religión "subjetiva" y religión "objetiva", como entonces las llamaba. La religión objetiva es equiparada a la teología, y consiste en un cuerpo de doctrinas promulgadas y establecidas sobre la fe, con su implantación institucional en una Iglesia. La religión subjetiva, por su parte, es algo que informa la vida entera de la persona: es un asunto del corazón, no de doctrina, y proporciona al individuo que participa de ella motivos para actuar de un modo que les está vedado a las secas doctrinas de la religión objetiva. En las metáforas que usa Hegel, la religión objetiva está "muerta", mientras que la subjetiva está "viva". Si se investiga sobre el papel de la religión en la vida de un individuo o de una comunidad, por tanto, lo que hay que examinar es la religión subjetiva de la gente —lo que el pueblo cree y siente realmente— y no la religión de las doctrinas promulgadas y establecidas por los teólogos, o las palabras oficiales que el pastor pronuncia desde el púlpito. La tarea de la reforma moral y espiritual incumbe a la religión subjetiva —a la que Hegel, utilizando un término de arte de su tiempo, llama la religión del *corazón*— y no a la religión objetiva. Es decir, que la reforma espiritual y moral no puede venir meramente de los teólogos: tiene que surgir también de las prácticas de una "religión del pueblo" (una *Volksreligion*), idea esta que Hegel pudo muy bien haber tomado de Rousseau.

Es interesante observar que Hegel está argumentando aquí contra un entendimiento puramente ilustrado de la religión, y contra Kant en particular (aunque los argumentos están bastante atenuados). En su *La religión dentro de los límites de la mera*

razón, Kant argumentaba en favor de una pura religión de moralidad, una "Iglesia invisible" a la cual oponía la "Iglesia visible"; Kant contrastaba la "pura fe" de la razón con la "fe eclesiástica" de las Iglesias establecidas. (Cosa particularmente fácil para Kant, quien jamás se había sentido cómodo ante ninguna ceremonia religiosa.) El problema que se planteaba Kant en este libro era el de mostrar la posibilidad de una religión que no se apoyase en ningún tipo de revelación o de fundamento no racional; cabría decir que lo que Kant se estaba planteando era el problema de lo que pudiera ser una religión "moderna", es decir, "racional", un problema que iba a acosar a Hegel a todo lo largo de su carrera. A primera vista, la distinción de Hegel entre religión subjetiva y religión objetiva no parece ser más que una versión reelaborada de la distinción kantiana; pero Hegel introduce un agudo contraste entre sus ideas y la concepción kantiana al proclamar que una pura religión de la razón no podría nunca servir de religión "subjetiva": la razón pura sola no es capaz de motivarnos, no llama a nuestros corazones. La idea de una "fe pura" que se reduzca a la mera motivación para actuar virtuosamente a la luz de las demandas de la razón práctica es, por tanto, un ideal vacío; como dice Hegel, «el hombre necesita motivos distintos al puro respeto por la ley moral, motivos que estén más estrechamente ligados a su sensualidad [...] de aquí que lo que esta objeción viene realmente a decir es que es altamente inverosímil que el género humano, o incluso un individuo aislado, sea capaz nunca de prescindir enteramente en este mundo de incitaciones no morales»[27].

Para el joven Hegel, todavía bajo la influencia de Rousseau (y probablemente, aunque solo indirectamente, de la del conde de Shaftesbury), la idea de que fuese *solamente* una razón ilustrada la que nos motivase, resultaba simplemente increíble. En su ensayo no ofrece ningún argumento serio contra la idea kantiana de que la razón nos da sus propios incentivos para la acción; simplemente se limita a manifestar su convencimiento de que la concepción de Kant es increíble. Lo que para él resulta evidente es, por el contrario, la necesidad de conjuntar la razón ilustrada y el corazón del hombre; los ideales kantianos de razón y dignidad humana requieren una "religión del pueblo" para ser puestos en práctica.

Las críticas de Hegel a la idea de una crítica ilustrada de la religión que fuese pura y distante tienen también sin duda algo de autobiográfico. Hegel sostiene que esas críticas ilustradas y esas pretendidas reformas fracasan necesariamente. Evocando en parte a Aristóteles, declara Hegel que la razón ilustrada solo puede producir una *Wissenschaft*, una "ciencia" o "disciplina erudita", mientras que lo que se necesita es *sabiduría*, cosa que jamás puede surgir de teorías de ese tipo, de la *Wissenschaft* sola [28]. (Este menosprecio por la *Wissenschaft* será, desde luego, otro de los puntos sobre los que, andando el tiempo, Hegel habrá de cambiar radicalmente de postura.) La crítica ilustrada de las prácticas de la religión confunde necesariamente la riqueza de la religión cordial, sentida y "subjetiva", con la religión de la superstición y del fetichismo; esa crítica se enorgullece de su alejamiento de la superstición, y tiene la «arrogancia típica de los adolescentes [...] que, tras haber entresacado de los libros un par de intuiciones, proceden a mofarse de las creencias que hasta entonces habían aceptado incondicionalmente. La vanidad juega un papel principal en este proceso» [29]. (No sería infundada la sospecha de que Hegel estuviese pensando aquí en sí mismo y quizá también en Diez.) La misión de la Ilustración es la de ayudar a la producción de una genuina religión del pueblo, de un auténtico sentido de renovación moral y espiritual; pero por sí sola no puede hacerlo. En palabras de Hegel: «Parte del cometido del entendimiento ilustrado es refinar la religión objetiva. Mas cuando se propone el mejoramiento de la especie humana (el cultivo de actitudes firmes y sólidas, de sentimientos nobles, y de un decisivo sentido de la independencia), los poderes del entendimiento tienen poca fuerza; y el producto, la religión objetiva, tampoco tiene demasiado peso [...]. Es en cambio de importancia máxima para nosotros desterrar cualquier modalidad fetichista de creencia, procurar que esa creencia sea más y más parecida a una religión racional. Pero una Iglesia universal del espíritu continúa siendo un mero ideal de la razón» [30].

Es fácil ver aflorar en este ensayo algunas de las influencias de la juventud de Hegel. Por ciertas características de su educación, la distinción entre religión subjetiva y religión objetiva era una manera natural de encajar la distinción de Kant entre

"Iglesia invisible" e "Iglesia visible". Esta distinción kantiana es un eco del pensamiento pietista, y, como ya hemos observado anteriormente, aunque Hegel no fue nunca pietista, le fue sin duda imposible sustraerse a su influencia, dada la importancia que el pietismo tenía en el ambiente de Württemberg. (Hölderlin, por ejemplo, su amigo más íntimo en Tubinga, había sido educado como pietista.) Lo importante para el pietismo era la experiencia religiosa y su efecto transformador sobre la vida de la persona; los pietistas en aquel tiempo no solo recelaban profundamente de algunos particulares dogmas teológicos de la fe cristiana, sino en general de cualquier intento de articulación intelectual de la fe religiosa. Además, los pietistas de Württemberg habían llegado a la convicción de que su confianza en el poder transformador de la fe estaba conectada con el triunfo del movimiento político en la historia de Württemberg, con un pueblo piadoso que se había enfrentado victoriosamente a los abusos de sus católicos monarcas absolutos. La distinción de Hegel entre religión subjetiva y objetiva encajaba perfectamente con la división pietista entre la experiencia religiosa real y emocional por una parte, y la árida y falsificadora articulación intelectual de esa experiencia por otra.

Sin embargo, el propio Hegel no habría entendido nunca su distinción entre religión subjetiva y objetiva como una refundición pietista del pensamiento kantiano, puesto que él no se consideraba pietista en modo alguno. El problema que para sí mismo se plantea Hegel en el ensayo estaba más conectado con su entendimiento de las consecuencias de la Revolución francesa, a saber: la cuestión de dilucidar qué condiciones serían necesarias para producir una renovación espiritual y moral "del pueblo". La única respuesta posible, pensaba el joven, debía provenir de una genuina religión del pueblo (de una genuina *Volksreligion*). Para mostrar la manera de coronar esta empresa, construyó una teoría sobre el modo en que podría desarrollarse esa religión del pueblo genuina utilizando para ello los materiales que a sus ojos eran los más adecuados: su pasado würtemburgués (con su implícita distinción pietista entre verdadera religión o emoción subjetiva y el brazo muerto de la ortodoxia), las ideas kantianas que había adquirido en el Seminario, su devoción a la Revolución y a su causa por la libertad, y, muy

especialmente, su naciente amor por la Grecia antigua, en el que había mezclado varios temas rousseaunianos.

A este fin, identificó la genuina *Volksreligion* con la religión de la antigua Grecia, a la que a su vez identificó con el ideal de libertad: «Las fiestas populares de Grecia eran todas ellas festivales religiosos, que se celebraban o bien en honor de un dios o bien en honor de un hombre deificado por causa de su ejemplar servicio a su país [...]. Una religión del pueblo *(Volksreligion)* —que engendra y nutre, como ella lo hace, grandes y nobles sentimientos— camina codo con codo con la libertad. Pero nuestra religión (esto es, la cristiandad ortodoxa) enseña a los hombres a ser ciudadanos del cielo, a mirar siempre a las alturas, alienando nuestros sentimientos más humanos» [31].

El problema no resuelto en el ensayo es la forma que la revolución —entendida siempre como un programa social de renovación espiritual y moral— debería adoptar en Alemania. En esta primera tentativa de respuesta a la cuestión, Hegel desarrolla la forma general que un proyecto semejante podría revestir: la renovación espiritual y moral genuina solo sería posible si pudiera ser desarrollada una auténtica "religión del pueblo", o sea, que solamente en el seno de una religión que atendiese a los dos polos del ser humano, mente y corazón, que uniese los lados público y privado de la vida, y lo hiciera para *todas* las gentes y no meramente para unos pocos, podría ser viable tal empresa. De sus lecturas en Stuttgart durante sus tiempos de colegial de Christian Garve y Johann Gottfried Herder, Hegel había extraído la idea de que la moderna fragmentación de la sociedad en diferentes estamentos y clases incapacitaba a la vida actual para formarse cualquier concepción del interés común; en este ensayo, la religión subjetiva, la "religión del pueblo", aparece como el medio a través del cual podrá ser superada esa fragmentación.

Sin embargo, Hegel deja sin explicar cómo exactamente una religión subjetiva que uniese a todas las gentes en su razón y en sus corazones podría realmente llegar a buen puerto en circunstancias tan fragmentarias, ni señala tampoco ninguna dirección en la que pudiese encontrarse una solución. Hegel se ha planteado a sí mismo un problema a sabiendas de que no podía resolverlo. Había de volver nuevamente sobre estas cues-

tiones durante su estancia en Berna y en Frankfurt, cuando se plantee la cuestión de si el cristianismo es susceptible de ser reformado de manera que pueda servir de vehículo para el tipo de revolución que Hegel tenía en mente. Gradualmente iría comprendiendo que las cuestiones que se había estado planteando a sí mismo no eran exactamente las más adecuadas para realizar la tarea general que él mismo se había asignado; y según se fuese dando cuenta de esto se iría alejando paulatinamente de sus objetivos iniciales.

3

DE BERNA A FRANKFURT Y A JENA: PROYECTOS FALLIDOS Y NUEVOS INICIOS

REPLANTEAMIENTOS EN BERNA

En septiembre de 1793 superó Hegel su examen ante las autoridades de Württemberg (el *Konsistorialexamen*), y en octubre de 1793 se estrenó en la primera de las dos ocasiones de su vida en que sería contratado como tutor privado de una familia pudiente *(Hofmeister)*, colocación que había conseguido del modo usual en que los jóvenes de aquellos días obtenían tales empleos: por puro accidente. Un patricio de Berna, el capitán Carl Friedrich von Steiger, buscaba un profesor privado para sus dos hijos. Para ese puesto le había sido recomendado un joven graduado del Seminario de Tubinga, un tal Herr Schwindrazheim, pero Von Steiger quiso cerciorarse antes de las cualificaciones y el carácter de su recomendado. Encargó a alguien que lo investigase en Stuttgart, y los resultados no fueron precisamente favorables para el señor Schwindrazheim. Pero había otro joven, un cierto Hegel, que había sido también recomendado por personas importantes de Tubinga, entre las que se incluía el propietario (Johannes Brodhag) de una posada llamada "El Buey de Oro". (A este posadero lo harían más tarde famoso las biografías de Schiller, que en su juventud también había frecuentado el lugar.) El capitán Von Steiger se las arregló para contactar con Hegel, y tras algún que otro regateo por

parte de este en cuanto al salario (Suiza tenía fama ya en aquel tiempo de lugar caro para vivir), el asunto quedó arreglado.

La opción de Hegel por el puesto de tutor privado era típica en los jóvenes licenciados de aquellos tiempos. En el sistema de educación prevalente, muchas familias aristocráticas e incluso las familias burguesas de alta posición contrataban a tutores privados para sus hijos. (El propio Hegel, por ejemplo, tuvo algunos mientras asistía al colegio en Stuttgart.) Se contrataba a jóvenes licenciados para que educasen a los niños en su propia casa, o simplemente para acompañar a un joven aristócrata en algo semejante a su *grand tour*, una costumbre que la aristocracia alemana había tomado de los ingleses. En este *grand tour*, el joven aristócrata visitaba varias ciudades importantes, se entrevistaba con las glorias locales, y volvía no solo habiendo visto mundo, sino presumiblemente con un baño de educación adquirido durante su viaje. Pero este no era siempre el caso: generalmente, la aristocracia contrataba tutores privados no porque tuviese en muy alta estima la educación; con mucha frecuencia, el tutor era contratado simplemente para que vigilase los hábitos de su joven señor, le ayudase a evitar algunas desviaciones groseras, y le explicase al desorientado aristócrata por qué había que visitar a esta particular luminaria intelectual, o la importancia artística o histórica de la iglesia que estaba viendo. No en vano los manuales para tutores de la época advertían a su comprador que se cuidase de mantener alejado a su aristocrático discípulo de las tres fatales "W": "Wein, Weiber, Würfel" (vino, mujeres y dados) [1]. Con gran frecuencia, los jóvenes así contratados eran recién diplomados en Teología, porque había sobreabundancia de ellos (y de ahí que los salarios anduviesen por los suelos) y porque se pensaba que tales novicios en divinidades constituirían el acompañante moral idóneo para un impresionable y rico joven aristócrata que daba sus primeros pasos por el mundo (y que, en última instancia, estaba destinado a convertirse, cuando su padre abandonara la escena, en la figura patriarcal de sus paisanos). Tales viajes solían ser lo que los jóvenes teólogos más ardientemente deseaban, pues representaban una oportunidad de ser introducidos en sociedad y de ver mundo. Schelling, por ejemplo, fue contratado para acompañar a un joven noble a Inglaterra y a Fran-

cia, y aunque originalmente se sintió bastante entusiasmado con esta oportunidad, su entusiasmo se vio pronto frustrado cuando los levantamientos revolucionarios de la época hicieron que su patrón cambiase el itinerario inicial por una excursión por las ciudades más importantes de Alemania: Schelling terminaría visitando Leipzig y Jena, en lugar de París y Londres.

Hegel no fue tan afortunado; no fue contratado para un gran viaje por el mundo, ni siquiera para una escapada a Leipzig, sino simplemente para educar en su casa a dos niños, de seis y nueve años. El capitán Von Steiger estaba particularmente interesado en que el joven tutor enseñase a sus hijos religión reformada, lenguas, historia, geografía, aritmética y música [2]. Por sombría que tal perspectiva pudiera parecer, seguía siendo atractiva para Hegel, pues le ofrecía a la vez la excusa para concluir rápidamente sus estudios en Tubinga y la posibilidad de comenzar su carrera como un *Popularphilosoph*, un "filósofo popular", el equivalente alemán tanto de los *philosophes* de espíritu libre de la Ilustración francesa como de los filósofos escoceses. Al igual que los *philosophes* y sus contrapartidas escocesas, los "filósofos populares" alemanes se autoimpusieron la tarea de cultivar la filosofía de manera que fuese accesible al público educado, y de explicar al público en general las ideas más sobresalientes de la moderna filosofía ilustrada (como la de Kant). La idea que inspiraba este movimiento de los "filósofos populares" era que la discusión y diseminación de aquellas tesis filosóficas ayudaría al propósito general de la Ilustración de promover la aplicación de la razón a los asuntos humanos. El creciente número de periódicos culturales dirigidos al pueblo hizo también posible que estos "filósofos populares" encontraran una fuente de ingresos en la redacción de artículos. Aunque los honorarios por cada pieza publicada en tales periódicos distaban de ser excesivos, tampoco eran despreciables.

La alternativa a convertirse en "filósofo popular" era obtener un puesto en una universidad, pero esta opción estaba sembrada de especiales dificultades. En primer lugar, no había una vía clara (aparte de la de ser miembro de la familia de un profesor) de acceso a un puesto universitario en Alemania, y en segundo, el estado de las universidades alemanas era, con pocas excepciones, tan lamentable en aquel tiempo, que nadie con

las ambiciones de Hegel podía desear semejante objetivo. Por el contrario, dado que el puesto de tutor privado —*Hofmeister*— era considerado un buen camino para iniciar contactos con el gran mundo y para ser introducido en sociedad, mientras se disponía de tiempo para el propio trabajo académico, una persona como Hegel tenía que sentirse atraída por una oportunidad así. A lo cual habría que añadir que la posición de *Hofmeister* brindaba la posibilidad de hacerse un nombre por sí mismo ante la gente que contaba, y no era imposible que, andando el tiempo, un *Hofmeister* se hubiera transformado en el tipo de caballero cultivado idóneo para ocupar un puesto universitario, si es que tal cosa resultaba deseable alguna vez.

Al igual que muchos jóvenes intelectuales de entonces (y al igual también que Kant en la anterior generación), Hegel comenzó por tanto su carrera como *Hofmeister*, y esa experiencia no favoreció sus simpatías por la aristocracia. Casi con seguridad el puesto lo defraudó, y todo aquel asunto le causó una profunda depresión. Compartió esta ingrata experiencia con muchos jóvenes intelectuales de su generación. A finales del siglo XVIII, el puesto de *Hofmeister* llevaba aparejada una serie de tensiones y contradicciones sociales: por una parte, era un sirviente, un criado; por otra, estaba no solo mejor educado que los otros sirvientes, sino que casi con seguridad tenía una educación superior a la de sus patronos. En general, el señor y la señora de la casa lo trataban solo *ligeramente* mejor que a los restantes domésticos de condición inferior, es decir, que no lo trataban bien en absoluto. (Por ejemplo, una de las cuestiones candentes en aquel tiempo para las familias implicadas era la de si el *Hofmeister* debía comer con la familia o con los sirvientes.) Para un joven como Hegel, que provenía de una familia de buena posición social, esta condición de inferioridad debió de resultarle especialmente humillante.

La circunstancia de encontrarse situado socialmente por debajo de los señores de la casa, pero ligeramente por encima de los restantes miembros del servicio, no favorecía precisamente las relaciones del *Hofmeister* con estos últimos, de suerte que el joven tutor se veía doblemente alienado, no solo de los señores, sino también del personal del servicio, y con frecuencia era tratado por ellos con una rudeza que limitaba con el desprecio.

Incluso en aquellos casos en los que recibía mucho mejor trato que el resto de los sirvientes y hasta se le permitía comer con la familia, seguía siendo claramente inferior y era tratado como tal. La literatura de la época abunda en incidentes en los que el *Hofmeister* traspasa inadvertidamente las barreras sociales y asume una confianza con la familia que no le está permitida, por lo que inmediatamente es públicamente humillado y repudiado.

Por otra parte, los niños a los que debía educar contribuían también con frecuencia a alimentar la baja estimación de sí mismo, pues a menudo eran conscientes no solo de su propia superioridad social, sino que también tenían la convicción de que algún día se harían cargo de todo, tanto si estaban educados como si no, y de ahí que los avisos del tutor cayesen en saco roto y sus lecciones se les antojasen irrelevantes. Con frecuencia, y contra sus propios deseos, el tutor tenía que hacer de mediador no solo entre los niños y sus padres, sino incluso entre los padres mismos. Al lado de todo esto, el puesto estaba muy mal pagado y no se tenía la menor seguridad.

Los resultados de tantas contradicciones y tensiones eran previsibles. El aislamiento, las mezquinas humillaciones y la inseguridad que acompañaban al cargo de *Hofmeister* producían por lo regular brotes de resignación, de depresión y de pérdida de auto-confianza entre los jóvenes, y Hegel no fue una excepción. A finales del siglo XVIII, esta tendencia no solo fue claramente recogida en la literatura que rodeaba a la institución del *Hofmeister*, sino que los *Hofmeisteren* mismos tomaron conciencia exacta del mal trato recibido y se tornaron extremadamente críticos con la propia institución [3].

Lo que venía a agravar aún más la situación era que Hegel había hecho suyos, desde sus primeros tiempos en Stuttgart, los ideales de la *Bildung*, esto es, de la educación y cultivo de uno mismo necesarios para convertirse en una persona dotada de conocimiento y de buen gusto. En él se habían fundido este compromiso con la *Bildung* y los ideales de la Revolución como renovación espiritual y moral del pueblo alemán. Hegel era el joven que había extractado el ensayo de Moses Mendelssohn «¿Qué es Ilustración?» en su diario de adolescente, y que había observado de qué modo el mismo Mendelssohn había acertado

a igualar Ilustración con *Bildung*, la idea de educación como cultivo del gusto y del buen juicio. Durante su estancia en la universidad, que había coincidido con su apasionada adopción de la Revolución francesa, había llegado a concebir, al igual que muchos otros jóvenes de su generación, la revolucionaria renovación moral y espiritual de Alemania en términos de la preparación de una nueva elite de líderes educados (hombres de *Bildung*) para el gobierno del país. En la mente de Hegel, el nuevo orden revolucionario había de traer consigo un estado de cosas que sería administrado por hombres con formación, con buen gusto y cultura, en lugar de estar en manos de la pomposa, corrupta e ignorante aristocracia representada por familias como la de los Von Steiger.

La idea misma de *Bildung* era algo que flotaba en el aire y que a través de múltiples controversias quedó fijada en esta época. Era una idea que se distinguía de la de *Erziehung* (educación): la *Bildung* llevaba incorporada las nociones de educación y cultivo auténticos, que exigían auto-formación. Por así decirlo, uno podía *llegar a ser* un hombre educado (en el sentido pasivo representado por el término *Erziehung*), pero tenía que *convertirse a sí mismo* en una persona educada y cultivada (en el sentido activo representado por el término *Bildung*) [4]. La *Bildung* requería auto-actividad, auto-desarrollo, auto-dirección.

En tiempos de Hegel, una de las principales cuestiones acerca de la naturaleza de la *Bildung* era la de su relación con la Ilustración. ¿Era una persona educada y cultivada, por eso mismo, una persona ilustrada? Aunque algunos pensaban que se trataba de dos conceptos distintos, muchos creían que de hecho estaban tan esencialmente ligados que exigir a los jóvenes que adquiriesen *Bildung* era ipso facto exigirles que deviniesen "ilustrados", lo cual era a su vez equivalente, para los elementos más retrógrados de la vida alemana, a exigirles que se hiciesen revolucionarios franceses, tal vez incluso jacobinos propensos a asesinar a la aristocracia y a los líderes de la Iglesia... Después de todo, Mendelssohn había identificado *Bildung* con Ilustración, y Kant había sostenido que ser ilustrado era equivalente a pensar por sí mismo; y, para muchos retrógrados, eso precisamente equivalía a jacobinismo. Innecesario es decir que este debate se completaba también con aquellos que deseaban dis-

tinguir la "verdadera" *Bildung* de la "falsa" o "corrupta"; esto es, el verdadero auto-cultivo de aquel otro que lo llevaba a uno a hacerse revolucionario o demócrata. Se levantaron voces contra la idea de *Bildung*; se sugirió incluso que, con todas aquellas "sociedades de lectura" brotando en el suelo de lo que todavía era el Sacro Imperio romano, se había apoderado del país una nueva plaga, la de la "adicción a la lectura" *(Lesesucht)*, una enfermedad que atacaba especialmente a los impresionables jóvenes estudiantes, a las mujeres más liberadas, a los sirvientes no respetuosos de sus señores y a todo tipo de gentes de dudosa reputación [5].

Una de las características más sorprendentes de la idea de *Bildung* era que venía a echar por tierra el viejo concepto de la sociedad de orden, de "estamentos" a los que uno pertenecía por nacimiento, muy en la línea de lo que la idea francesa de "hombre de letras" había significado [6]. Ser una persona de *Bildung* no tenía nada que ver con el nacimiento, sino con el modo en que uno se había dirigido y formado a sí mismo; en consecuencia, los hombres y las mujeres de *Bildung* tenían derecho a una reivindicación que contradecía directamente las pretensiones fundadas en el nacimiento y en la posición social. Un hombre como Hegel podía reivindicar, por ejemplo, su "derecho" a convertirse en el centro de las cosas en virtud del modo en que había hecho de sí mismo un hombre cultivado, con independencia de que su familia fuese o no miembro de la *Ehrbarkeit* de Württemberg, y del hecho de que hubiese o no nacido en el seno del patriciado aristócrata (tal como era el caso de la clase gobernante de Berna, incluida la familia Von Steiger). Pero tampoco era la idea de *Bildung* algo que sirviese para legitimar las aspiraciones de liderazgo o de gobierno de la burguesía en su conflicto estamental con la nobleza: los hombres que tenían *Bildung* aspiraban normalmente a un estatus de elite que los separaba tanto de la nobleza como de lo que a sus ojos no era más que una burguesía de mentalidad roma. El hombre de *Bildung* se consideraba con frecuencia a sí mismo "por encima" de la nobleza y de la burguesía.

En Tubinga, Hegel había llegado a identificar la Revolución francesa con la renovación moral y espiritual y, llevado de su admiración por la antigua Grecia, a igualarla con el adveni-

miento del reinado de la belleza y la libertad. Para él, como para muchos otros, la noción de *Bildung* estaba fundida con el ideal revolucionario griego; se creía que una revolución en Alemania desplazaría del liderazgo a gentes como los Von Steiger, para reemplazarlas por gentes como Hegel, los hombres de *Bildung*. De modo que para Hegel, hijo de un funcionario ducal, cuya familia era gente de nota (si no "notable") en Württemberg, que era un hombre instruido y cultivado por sí mismo, que tenía *Bildung*, el ser tratado como un sirviente de baja condición por una familia que a sus ojos representaba un orden social muerto y corrupto, que no tenía el menor derecho a ocupar el centro de las cosas, no iba a contribuir precisamente a que se sintiera particularmente cómodo dentro de ella.

Berna contaba en aquel tiempo con una suerte de "aristocracia", que de hecho era una oligarquía regida por un pequeño conjunto de familias, los Von Steiger entre ellas. Esta oligarquía había ido tomando gradualmente el control del área que la rodeaba (el Vaud) y reprimido luego todos los intentos de sus habitantes por liberarse del gobierno de Berna. La ciudad había montado la pantomima de "elegir" su consejo municipal mediante el voto de un conjunto de familias aristocráticas; la llamada "elección", de la que tan orgullosos se mostraban, era más bien un juego de poder entre un grupo de familias bien atrincherado para quienes sus cargos eran más un asunto de herencia que de plebiscito. La familia para la que Hegel trabajaba no solo era un elemento de esta oligarquía patricia; lo peor, desde su punto de vista, era que estaban aliados con los elementos del patriciado de Berna que se oponían a la Revolución francesa y que eran partidarios de la alianza con los prusianos y los austríacos contra los franceses. (Algunos parientes del capitán Von Steiger pertenecían al "partido de la guerra" de Berna, que defendía la guerra contra la Francia revolucionaria.) Por una de esas extrañas trampas del destino, el joven partidario de la Revolución se encontró trabajando para una familia que defendía justamente todo aquello a lo que él se oponía.

Las cosas, pues, se presentaban de tal manera que no podían sino desembocar en ruptura, como efectivamente sucedió. Parece ser que, al principio, el joven causó una buena impresión en la familia, y que se entendieron bastante bien. En los

primeros tiempos de su estancia en Berna hay menciones aprobatorias de Hegel en las cartas de la familia [7]. El capitán Von Steiger dejó en manos del tutor algunas obligaciones adicionales, y en una de las cartas de Hegel a su patrón le da cuenta de algunas cuestiones de carácter doméstico, como el retorno de uno de los sirvientes y el de la señora Von Steiger de un balneario, el progreso de los trabajadores en la retirada de algunos escombros, y otros asuntos relativos a la marcha del hogar [8]; todo lo cual parece indicar que la impresión que el joven dejó en el capitán fue la de un hombre de buen carácter, fiable y recto, que había acertado a ganarse su confianza [9]. Pero, en contraste con las menciones laudatorias del capitan Von Steiger, en una carta dirigida a Schelling, Hegel decía: «No cuento con mucho tiempo de ocio, y mi ocupación, heterogénea y a menudo interrumpida antes de terminar, no me permite atender a lo que realmente me interesa», haciéndose así eco de la típica queja del *Hofmeister* de tener que estar siempre a disposición de su señor y de no poder disponer sino muy raramente de tiempo para sí mismo [10]. En cualquier caso, por amistosas que pudieran haber sido al principio las relaciones entre el tutor y el capitán Von Steiger, estas se agriaron hacia el final de su estancia. El hermano del capitán Von Steiger comentaba en una carta dirigida a este en noviembre de 1796: «Me siento muy molesto por el disgusto que te ha causado el tal Hegel», y seguía comentando que el comportamiento de Hegel sería siempre el típico de los württembergueses, y que, como condición para no ser tan estúpido, «era necesario no ser un württembergués» [11]. Parece, pues, que a aquellas alturas era ya mutuo el desagrado de Hegel y de los Von Steiger, y es fácil entender por qué.

La combinación de condiciones deprimentes que comportaba el cargo de *Hofmeister* habría bastado probablemente por sí misma para socavar la situación; pero que Hegel, con su personalidad más bien auto-afirmativa, pudiera ser particularmente inadecuado para la posición del *Hofmeister*, ya había sido advertido por el director del Seminario de Tubinga. Cuando Von Steiger empleó a Hegel, no fueron consultadas sobre su adecuación para el cargo las autoridades relevantes del Seminario; más aún, en lo que parece ser una expresión de resentimiento sobre este asunto, cuando se enteró de la contratación de Hegel,

el *Ephorus* (director) del Seminario, Ch. F. von Schnurrer, escribió a un amigo en Holanda: «Dudo mucho que [Hegel] haya aprendido mientras tanto a soportar con paciencia aquellos sacrificios que siempre, al menos al principio, están normalmente unidos con el puesto de tutor privado. Hegel ha estado ausente del Seminario durante casi todo el verano so pretexto de una cura, y su larga estancia en casa, en donde tal vez haya contado con más personas además de su padre, no ha sido seguramente la mejor preparación para la vida no exactamente libre de un *Hofmeister*» [12]. La naturaleza testaruda de Hegel (al menos en esta etapa de su vida) que la carta de Schnurrer atestigua, no hizo más que añadir combustible a lo que ya era una mezcla explosiva.

A pesar de todo, hubo también ciertas compensaciones para Hegel en la casa de Von Steiger. Las masivas colecciones de la biblioteca de Berna estaban precisamente en la misma calle que la casa de los Von Steiger, y casi con seguridad Hegel supo sacar partido de esta circunstancia. Y tal vez fuese aún más importante el hecho de que la familia Von Steiger poseía una biblioteca privada que no le iba a la zaga a ninguna en Europa. La biblioteca había sido formada por el padre del capitán Von Steiger, que había concentrado en ella toda la literatura relativa a la Ilustración francesa e inglesa; aunque el patrón de Hegel, el capitán Von Steiger, no había hecho luego ninguna contribución sustancial, pese al hecho de que cuando fracasó en política —se frustró su intento de convertirse en alcalde de la ciudad— se retiró a una vida supuestamente dedicada a la *Bildung* y al arte (al menos eso era lo que él decía) [13]. Así pues, la biblioteca no recibió aportes de importancia desde los tiempos del viejo Von Steiger, con el resultado de que, aunque contenía una buena cantidad de literatura pre-kantiana, no contenía nada de Kant, e, innecesario es decirlo, ni un vestigio de Fichte [14]. Casi con toda seguridad Hegel utilizó la biblioteca de Steiger como fuente de sus estudios cuando encontraba tiempo libre. Se sabe que durante su época en Berna leyó, por ejemplo, la *Decadencia y ruina del Imperio romano* de Gibbon, obra que pudo muy bien haber leído en la biblioteca del capitán. Igualmente comenzó allí el estudio intensivo de los economistas ingleses, particularmente de sir James Steuart y, probablemente al mismo tiempo,

de Adam Smith, cuyas ideas tendrían casi de inmediato un enorme impacto sobre su pensamiento [15]. Durante este período adquirió también un conocimiento de la cultura y literatura británicas de un peso tal que se dejaría sentir en su pensamiento durante toda su vida. El padre del capitán Von Steiger, Christoph Steiger, era un declarado anglófilo, que viajaba con frecuencia a Londres, Oxford y Cambridge, y que había reunido en su biblioteca una envidiable colección de libros ingleses (190 en total, que abarcaban desde los principales autores de la literatura inglesa, a escritos sobre política, historia y economía) [16]. Hegel, que aún seguía queriendo ser un filósofo "popular", comenzó explorando las obras de la modernidad inglesa en la biblioteca de Von Steiger, y más tarde supo incorporar en sus escritos de madurez muchas de las ideas allí encontradas.

Había también otras compensaciones y gratificaciones en la vida de Berna. Una de ellas fue la amistad que entabló con un paisano de Stuttgart, un pintor llamado Johann Valentin Sonnenschein. Los dos amigos pasaron juntos tardes felices con conocidos en la casa de Sonnenschein, cantando a menudo junto al piano una de las versiones pre-beethovenianas del poema de Schiller «Himno a la alegría». Hegel contó en una carta a Schelling su conocimiento también de un silesio, Konrad Engelbert Oelsner, que había sido corresponsal desde París del periódico alemán *Minerva* sobre los sucesos de la Revolución, y que empezaba a desesperar sobre el curso que esta iba tomando desde su estallido en 1789 [17]. (El mismo Oelsner había de comentar más tarde, con referencia a una traducción de la obra del Abate Sieyès realizada por otro conocido de Hegel, Johann Gottfried Ebel, que «el ciudadano de Frejus y el maestro de Königsberg forman una inmensa cadena de pensamiento, desde las costas del Mediterráneo hasta el mar Báltico. Calvino y Lutero, Sieyès y Kant, un francés y un alemán, reforman el mundo» [18]. Estas ideas habrían de ser incorporadas al propio repertorio de Hegel.)

En mayo de 1795, Hegel visitó Ginebra; en julio realizó una larga excursión por los Alpes de Berna con algunos compañeros alemanes. Las impresiones escritas por Hegel de esta excursión son reveladoras: el joven seguidor de Rousseau descubrió que, aunque la Naturaleza como idea le excitaba, la naturaleza como

realidad no; durante el resto de su vida prefirió casi siempre la vida urbana a la vida campestre, pese a que durante un buen período de su juventud continuó profesando al menos una rousseauniana apreciación por la Naturaleza.

Pero eran la Revolución y sus implicaciones las que dominaban la mayor parte de su pensamiento. En Alemania, todos los motivos de descontento que habían ido acumulándose durante años empezaban a adquirir un nuevo significado para los alemanes a la luz de la Revolución francesa, y, naturalmente, proliferaban los artículos y discusiones sobre si era posible que un suceso como el de la Revolución pudiese ocurrir allí. Había quienes sostenían que los alemanes eran demasiado religiosos, y que el llamado tercer estado, que había existido y liderado la revolución en Francia (al menos de la manera en que el Abate Sieyès lo describía), no tenía el mismo carácter en Alemania; también había jacobinos alemanes que esperaban un levantamiento total en los municipios alemanes. Al igual que otros compatriotas (y al igual que el mismo Oelsner), Hegel empezaba a sentir una cierta consternación por lo que estaba ocurriendo en Francia. Las simpatías girondistas de Hegel se estremecieron cuando se enteró de que habían guillotinado a Carrier; en una carta a Schelling concluía que eso «había puesto de manifiesto la absoluta vileza del partido de Robespierre» [19]. No obstante, la postura básica de Hegel respecto a los acontecimientos y cuestiones que rodeaban a la Revolución continuaba siendo la misma que en Tubinga: la Revolución representaba la posibilidad de una renovación moral y espiritual de lo que, a sus ojos, aparecía como una corrupción de la vida social y cultural de Alemania. Sus anteriores intereses generales sobre la renovación moral y espiritual fueron ahora conectándose gradualmente con consideraciones sobre el modo de cambiar las instituciones y prácticas de modo que tal renovación fuese posible. En particular, la ortodoxia eclesiástica que imperaba en Württemberg en general y en Tubinga en particular empezaba a resultarle cada vez más onerosa. En una carta a Schelling concluía que «la ortodoxia no va a ser derrocada mientras su profesión siga ligada a las prebendas mundanas y entremezclada con la totalidad de un estado» [20]. Usando la consigna que él y sus amigos de Tubinga solían utilizar en la universidad, aña-

día: «¡Quiera el reino de Dios venir, y nuestras manos no estar ociosas [...]. Razón y libertad sigan siendo nuestro pasaporte, y la Iglesia invisible nuestro punto de encuentro!» [21].

Decididamente, Hegel continuaba alimentando durante esta época la ilusión de que la Revolución y su propio esfuerzo podían jugar algún papel en Alemania en términos semejantes a los de una nueva Reforma. A la luz de su reciente dedicación al kantismo, le indicaba a Schelling: «A partir de la filosofía kantiana y su más excelsa realización, yo espero una revolución en Alemania. Esta revolución procederá a partir de principios que ya están presentes, y que solo necesitan ser elaborados de manera general y aplicados a todo el conocimiento hasta ahora existente» [22]. Desde luego que Hegel no estaba imaginando a las masas armadas con las *Críticas* kantianas y asaltando una Bastilla alemana, sino que buscaba un sistema de pensamiento que uniese política y religión, y que condujese al establecimiento de algo semejante a la idealizada *polis* griega que él y sus amigos habían empezado a imaginar por vez primera en Tubinga. Pero era también consciente de que, por vivas que fuesen sus ambiciones, no estaban llegando a nada concreto, y enviaba a Schelling su usual lamento: «El alejamiento de una serie de libros y la limitación de mi tiempo no me permiten elaborar muchas de las ideas que andan rondando por mi mente» [23].

Deprimido ante su propio estancamiento y sintiéndose aislado, Hegel había ido alimentando igualmente un claro e inequívoco desdén por la corrupción del sistema aristocrático de Berna que estaba conociendo de primera mano, y escribía así a Schelling: «Para conocer una constitución aristocrática, uno debe pasar por un invierno como el que yo he encontrado aquí» antes de que los señores de Berna montasen su charada de elecciones [24].

Su absoluta repugnancia por las iniquidades e imbecilidad de la oligarquía de Berna y su sistema político —que, como miembro de la casa de Von Steiger, podía observar de primera mano— lo indujo a traducir al alemán y a publicar un panfleto (con un comentario anónimo) escrito por el suizo de habla francesa Jean-Jacques Cart, en el que la aristocracia de Berna era acusada de ser la opresora de los habitantes del Vaud, en franca

violación de todos sus derechos tradicionales. Lo que le interesaba destacar a Hegel era la historia de Cart sobre la disminución de la libertad en el Vaud: las gentes de la región habían sido inicialmente libres, pero gradualmente fueron perdiendo su libertad, no por vicio ni por desidia, sino única y exclusivamente por la opresión de los berneses de habla alemana. En su comentario, Hegel observaba que, aunque las gentes del Vaud habían obtenido una rebaja en sus impuestos en compensación por su pérdida de libertad, tal compensación era necesariamente insatisfactoria para todos aquellos que genuinamente valoraban la libertad. Aquellos que aseguraban que el alivio de los tributos compensaba adecuadamente la pérdida de libertad, lo único que mostraban, decía Hegel con irritación, era «hasta qué punto se sigue pensando que no disfrutar de derechos civiles cuenta bastante menos que tener cada año unos cuantos táleros más en el bolsillo» [25]. En su comentario, Hegel acumulaba también alabanzas a los revolucionarios americanos: «Las tasas que sobre la importación del té había impuesto el parlamento inglés a los americanos eran extremadamente pequeñas; aun así, lo que desencadenó la revolución en América fue el sentimiento de sus colonos de que por insignificante que fuera la suma que los impuestos hubieran representado para ellos, hubiera significado igualmente la pérdida de sus más importantes derechos» [26]. E igualmente comentaba (sobre la base, sin duda, de su experiencia personal) la absoluta carencia de legalidad en Berna, algo apenas disimulado por la pretensión de lo que pasaba por ser un proceso legal en la ciudad. Hegel editó este panfleto en 1798 (cuando ya había abandonado Berna y vivía en Frankfurt), y fue su primera obra publicada. Es bastante curioso que Hegel comentase este episodio a muy pocas personas: cuando después de su muerte fue descubierta la copia de este panfleto entre sus papeles personales, ni siquiera su propia familia sabía que había sido escrito por él, por lo que fue subastada como una obra anónima.

Es probable que en el desprecio de Hegel por los habitantes de Berna estuvieran implicados también conflictos generacionales. Ya sabemos que él y su padre habían discutido acaloradamente sobre la Revolución, pues su padre, un modesto funcionario no noble en una corte ducal, estaba de parte de los

aristócratas. En el sistema de Berna, a Hegel le parecía estar viendo al desnudo el modo de operar que su padre defendía: "el peor de todos", debió de decirse a sí mismo.

Bien mirado, la imagen resultante de aquella situación tenía algo de cómico: Hegel, el joven revolucionario consagrado a la *Bildung*, que se consideraba un hombre de letras, viviendo con una familia archi-reaccionaria que se oponía a la Revolución y que se jactaba pretenciosamente también ella de estar dedicada a la *Bildung*, aunque no se cuidaba en absoluto de mantener al día su magnífica biblioteca privada con las últimas publicaciones en filosofía. Y, mientras que carecía de tiempo para escribir algo verdaderamente original, ese mismo joven *Hofmeister* traducía secretamente, en sus escasas horas libres, un panfleto anti-bernés atacando el sistema casi feudal del cual esa misma familia se aprovechaba... Todo ello después de entonar el *Freude, schöne Götterfunken* en la residencia de Sonnenschein.

Sin embargo, Hegel no le veía comicidad alguna a su situación. En una carta a Schelling se lamenta de su «alejamiento de los lugares de actividad literaria» y describe cómo «anhelaba con toda su alma una situación —no en Tubinga— en donde pudiera despertar a la vida lo que antes estaba dormido en mí, y tuviera incluso ocasión de poner manos a la obra» [27]. En franco contraste con su aislada e improductiva existencia en Berna, su antiguo amigo Schelling había abandonado mientras tanto Tubinga, e iniciado un meteórico ascenso en la vida intelectual alemana tras haber aterrizado en Jena, donde el filósofo Johann Gottlieb Fichte electrificaba a su audiencia con su propio desarrollo de la filosofía post-kantiana. Hölderlin le había contado ya a Hegel su asistencia a las arrolladoras conferencias populares de Fichte en Jena, y Schelling continuaba escribiéndole cartas entusiastas sobre lo que había leído, estaba leyendo y pensaba (Kant, Fichte, la naturaleza del yo..., todas las cosas que Hegel anhelaba poder leer y sobre las que deseaba meditar). A eso Hegel solo podía responderle, abatido, que él trataba de acercarse a estos problemas; y ante su propia imposibilidad de avanzar, comentaba deprimido a Schelling que, en contraste con su asombrosa productividad y temprana fama, «mis propios trabajos no merecen que hablemos de ellos» [28].

La depresión de Hegel era evidente, y tanto Hölderlin como

Schelling lo advirtieron en sus cartas. Tratando de ayudar a su viejo amigo, Hölderlin comenzó a buscar un puesto para Hegel en Frankfurt, descubriendo que un próspero comerciante en vinos, Gogel, estaba buscando un *Hofmeister* para sus hijos; Hölderlin se las arregló para poder ofrecer el trabajo a Hegel, anunciándole triunfalmente: las condiciones del trabajo son realmente bastante buenas, y «podrás beber en la mesa buen vino francés o del Rin. Vivirás en una de las casas más hermosas de Frankfurt, situada en una de las plazas más bellas de la ciudad, la Rossmarktplatz». Sus patronos, la familia Gogel, eran, le aseguraba Hölderlin, bastante sociables, «libres de pretensiones y prejuicios», que «preferían no asociarse con la *sociedad popular frankfurtiana*, con sus rígidas costumbres y pobreza de corazón y de espíritu» [29]. Y, desde luego, lo mejor de todo, el puesto era en *Frankfurt*, un centro comercial lleno de vida. Ciertamente, Hölderlin le aseguraba a Hegel, «para la próxima primavera te habrás convertido de nuevo en un vejete» (el apodo que tenía en Tubinga) [30]. La profunda emoción que embargaba a Hölderlin ante la idea de poder reunirse con su viejo amigo era más que evidente: yo soy, escribía a Hegel, «un hombre que siempre, a pesar de sus muchos cambios de situación y carácter, te ha sido fiel de corazón, de memoria y de espíritu; que será tu amigo más profunda y cordialmente que nunca; que compartirá libre y gustosamente contigo cada momento de su vida; a cuya situación no le falta nada salvo tú para completar su felicidad [...]. Yo te necesito realmente, mi querido amigo, y creo que tú habrás de necesitarme a mí también».

Hölderlin concluía cordialmente: «Tendría mucho que decirte todavía, pero tu llegada aquí debe ser el prefacio de un largo, largo, e interesante libro *no académico* que escribiremos juntos» [31]. Hölderlin, que estaba pasando por muchas dificultades personales en su propia vida, esperaba clara y ansiosamente que Hegel, su amigo más verdadero, se reuniera con él en Frankfurt.

Hegel aceptó encantado la proposición y dejó Berna tan pronto como pudo.

Cristianismo, modernidad y el kantismo bernés de Hegel

Aunque se sentía profundamente decepcionado con sus actividades en Berna, el tiempo que Hegel pasó allí no fue absolutamente perdido. Pese a que, en términos de sus propias aspiraciones, la estancia en Suiza podía considerarse un fracaso, en términos de lo que se había propuesto le sirvió para llevar a cabo un cierto trabajo de base. Había emprendido un estudio intensivo de Kant, Fichte y Schelling —aunque con algún disgusto admitía ante Schelling: «No puedes esperar observaciones mías sobre tus escritos. En estas cuestiones yo no soy más que un aprendiz» [32]— que le aportaría sus dividendos algunos años más tarde. En sus escasos escritos de Berna continuó inicialmente con la línea de pensamiento de su «Ensayo de Tubinga», y siguió utilizando la distinción entre religión objetiva y subjetiva, todo ello aderezado con algunas nuevas lecturas y reflexiones. Los fragmentos de su obra en este período muestran que su trasfondo ilustrado (atemperado por su admiración por Rousseau) continuaba jugando un papel importante en su pensamiento. Por ejemplo, sostenía que toda división de la sociedad en "estamentos" *(Stände)* significa una amenaza para la libertad, puesto que tal división fragmenta el todo —un tema que había resonado ya en un ensayo escrito durante su época del *Gymnasium* en Stuttgart, en el cual, a partir de sus lecturas juveniles de Johann Herder y del "filósofo popular" Christian Garve, trataba de explicar la diferencia entre literatura antigua y moderna [33]—. En Berna comenzó igualmente a hacerse eco de Edward Gibbon en sus discusiones sobre el modo en que la introducción del cristianismo había demolido el Imperio romano; la ironía de Gibbon unida a su apasionada adhesión a su materia hicieron una gran impresión sobre él (Hegel adoptaría algunas de las maneras de Gibbon en su propia obra maestra, la *Fenomenología del espíritu*). Por otra parte, encomiaba la individualidad de Sócrates, a quien comparaba con Jesús de modo poco favorable para este último: Sócrates, decía, «no dejó tras sí ningún signo masónico, ningún mandato de proclamar su nombre [...]. Para promover a la gente hasta una bondad perfecta, no trazó ningún camino que pasara a través de *él* [...], y, dispensando de mediadores, se limitó a remitir al individuo al

interior de sí mismo»[34]. Hegel también retomó la idea contenida en el «Ensayo de Tubinga» de transformar la religión "objetiva" en una religión "subjetiva", excepto que ahora adscribía al Estado esta tarea, observando que de alguna manera era misión de este realizar semejante cambio mientras preservaba la libertad de la conciencia individual[35]. (En cuando al modo exacto en que el Estado pudiera realizar tal tarea, Hegel no se pronunciaba en absoluto.)

Pero al formular este tipo de afirmaciones, Hegel se encontraba de nuevo con una doble alternativa: por una parte, buscaba encontrar un mecanismo capaz de atajar la fragmentación de la vida moderna y de establecer una forma de comunidad que no violase la libertad individual de conciencia; por la otra, deseaba alabar la confianza en la intuición y el entendimiento del individuo predicados por Sócrates, sin permitir que esa autoconfianza del individuo pudiera inducir a estos a separarse unos de otros y del conjunto social. En sus fragmentos de Berna, al igual que en su «Ensayo de Tubinga», Hegel no ha encontrado aún un modo concreto de conjuntar estas pretensiones contradictorias, de unir su concepción de un "bello" todo social unificado y no fragmentado con la idea de la preservación de los derechos y prácticas de la conciencia individual. Por esta época parecía sospechar que sus prescripciones acababan siendo solo aspiraciones moralistas a "algo mejor", sin posibilidad real alguna de verse realizadas. Como württembergués que era, conocía perfectamente los escollos de tener un "estado" que impusiese una religión particular: el duque Karl Eugen habría impuesto gustosamente el catolicismo a todos sus súbditos si hubiera podido evitar la reacción en contra.

Lo más significativo de su desarrollo durante la etapa de Berna fue para Hegel su progresivo interés por "completar" la filosofía de Kant. Los fragmentos y los escritos más elaborados de aquella etapa llevan la impronta de sus incursiones en las publicaciones de Fichte y, más aún, de la creciente influencia de Kant sobre su pensamiento. En Berna sus compromisos más explícitamente rousseaunianos comenzaron a desdibujarse, a medida que los elementos más abiertamente kantianos iban ocupando el centro del escenario, y la noción aristotélica de que el hombre bueno encuentra la felicidad en lo que la virtud exi-

ge, comenzó a quedar ligada con su postura progresivamente kantiana en ética. Hacia el final de su estancia en Berna, Hegel estaba empezando a redescribir todas sus ideas en términos de las nociones básicas de la teoría ética de Kant. Aunque había huellas de Fichte en algunos fragmentos de este período —su amigo Schelling caminaba entonces claramente en la dirección del pensamiento fichteano, y Hegel no era inmune a ello—, fue el lenguaje kantiano el que comenzó a imponerse sobre sus anteriores modos de formular las cosas. Por ejemplo: en uno de los fragmentos del período de Berna, encontramos a Hegel sosteniendo, como un buen kantiano, que «el efecto de la religión es reforzar, por medio de la idea de Dios como legislador moral, los motivos de la vida ética, y aumentar la satisfacción que nos produce realizar lo que nuestra razón práctica demanda, en especial con respecto al fin último que la razón propone: el máximo bien» [36].

Hegel comenzó también a hacer uso de Kant en su batalla contra la ortodoxia de Tubinga. En una carta le preguntaba desdeñosamente a Schelling, «¿Cómo van las cosas en Tubinga? [...] Verdaderamente, en ninguna parte es el viejo sistema tan fielmente propagado como ahí» [37]. Tomando como blanco a los teólogos de Tubinga, Hegel, en su época de Berna, fue tan lejos como para escribir una completa «Vida de Jesús» (que no se publicó en vida): en ella, la vida de Jesús y sus enseñanzas fueron reescritas de modo que encajaran más o menos con las ideas articuladas por Kant en *La religión dentro de los límites de la mera razón*. La figura de Jesús emerge allí no como el dispensador natural y sobrenatural de una revelación divina (como el profesor de Teología de Hegel en Tubinga, Gottlob Storr, había tratado de demostrar), sino como uno de los más destacados exponentes de la "religión de la moralidad" de Kant.

A pesar de todo, Hegel no fue nunca un declarado kantiano ortodoxo. Para él, la cuestión continuaba siendo la misma: si el cristianismo va convertirse en una "religión del pueblo" (una religión "subjetiva"), y si esta va a ser identificada con una concepción cuasi-kantiana del "reino de Dios" y de la "Iglesia invisible" —es decir, si el cristianismo va a ser totalmente reinterpretado a la luz de las palabras que utilizaban como código

Schelling, Hegel y Hölderlin en el Seminario de Tubinga— entonces el cristianismo debe recibir una interpretación puramente *moral* que sea también compatible con la admiración de Hegel, Hölderlin y Schelling por los idealizados griegos como modelos de lo que podría considerarse un orden social renovado. Hegel intentó fundir la idea de Kant de una "religión de la moralidad" con su propia crítica de la fragmentación de la vida moderna inspirada por sus lecturas juveniles de Garve, Herder y Rousseau. A partir de todo esto esperaba producir una "filosofía popular" que desencadenase, como había señalado a Schelling, la "revolución en Alemania" resultante de la "aplicación" de la filosofía de Kant [38].

En este punto, Hegel se mostraba bastante explícito respecto a su deseo de convertirse en un filósofo "popular", advirtiendo a Schelling de que las especiales características de las ideas kantianas y fichteanas no eran cosas que a su juicio pudieran funcionar en una "presentación popular" de esta índole. Era importante para los intelectuales entender las sutiles cuestiones del movimiento post-kantiano, pero no era importante convertirlas en parte de la "filosofía popular": «Siempre quedará, con seguridad, una filosofía esotérica, y la idea de Dios como el "Yo" absoluto formará parte de ella [...]. Los filósofos probarán la dignidad del hombre. El pueblo aprenderá a sentirla» [39]. Al contemplar su futuro de este modo, Hegel estaba obviamente planeando construirse un nuevo nicho propio: los "filósofos populares" se habían contentado hasta entonces, en su mayoría, con reproducir, reelaborar, y aplicar las ideas británicas (y particularmente las escocesas); Hegel, en cambio, estaba planeando convertirse en un "filósofo popular" dispuesto a aplicar ideas *kantianas* a la luz de las ideas británicas que había ido recogiendo a lo largo del camino [40].

En ese momento, la "realización" de la filosofía kantiana solo significaba para Hegel la *aplicación* de esa filosofía de una manera "popular", la construcción de una concepción más o menos kantiana de lo que habría de ser un estímulo genuinamente práctico para la acción. En el comentario sobre el estudio del movimiento filosófico desde Kant a Schelling (y en su relativa ignorancia de los modos en los que post-kantianos tales como Karl Leonhard Reinhold estaban desarrollando la filosofía

crítica), Hegel observaba que los intentos más recientes de ir hasta el fondo de la teoría de Kant (los de Reinhold y Fichte) eran para él solo «especulaciones, más que ideas de una gran aplicabilidad a conceptos universalmente utilizables, [cuya] importancia más directa parecía obedecer a razones teóricas solamente»[41]. Las ideas de Hegel sobre religión "objetiva" y sobre una "religión del pueblo" habían sido construidas todas ellas a la luz de que el kantismo debería ser transformado para hacer de él algo más práctico, más aplicable, algo susceptible de ser expresado en el tipo de ensayo escrito por un *Popularphilosoph*.

Sin embargo, y a pesar de la masiva producción de Hegel en este período, a juzgar por la cantidad de material manuscrito acumulado, no pensó que ninguno de estos escritos mereciera ser publicado, y jamás escribió a nadie (ni a Schelling ni a Hölderlin) para pedir ayuda o consejo sobre el modo de obtener la impresión de alguna obra. (Con la única excepción del panfleto de J.-J. Cart.) Es evidente que Hegel no estaba satisfecho con lo que producía. A pesar de la tarea que se había impuesto de convertirse en un "filósofo popular", un hombre de letras; a pesar del hecho de que había producido una buena cantidad de obra escrita de acuerdo con estas líneas durante este tiempo, y a pesar de la probabilidad de que una publicación habría dado un impulso a su carrera de hombre de letras, a pesar de todo esto, Hegel se limitó sencillamente a guardar todos sus escritos en un cajón.

Mientras estaba en Berna, Hegel había redactado también un ambicioso y extenso libro que claramente aumentó y alteró tras su llegada a Frankfurt, y que incluso continuó perfilando cuando desembarcó en Jena con el cambio de siglo. Tampoco este lo encontró, sin embargo, satisfactorio, y solo llegaría a ser publicado bastante después de su muerte con el título de «La positividad de la religión cristiana». En este libro trataba de sintetizar las influencias básicas ejercidas sobre su pensamiento en aquella época. Por ejemplo, ponía en relación la explicación que daba Gibbon del declive del Imperio romano y del papel que el cristianismo había jugado en él, con la reconstrucción que hacía Kant de la religión cristiana como "religión de moralidad", como religión «dentro de los límites de la mera razón», y Hegel intentaba mostrar cómo podían ser reconciliadas esas

dos versiones en una indagación sobre la naturaleza de la "positividad" de la religión cristiana. Hegel usaba el término "positividad" en un sentido derivado de la jurisprudencia (ley "positiva" es aquella ley que está vigente en una particular comunidad legal y política. En tiempos de Hegel, la ley "positiva" era contrastada con lo que en aquel tiempo era llamado "ley natural". El término "ley natural" tenía entonces un sentido mucho más amplio que el que tiene ahora: era la doctrina de los fundamentos normativos de la ley en general, y no solo los fundamentos normativos de la ley tal como se da en el orden "natural"). Para Hegel, religión positiva —que es análoga a lo que en sus primeros esbozos había llamado "religión objetiva"— es toda religión y las doctrinas con ella asociadas, cuya fuerza depende de que sea la religión establecida de un pueblo. El cristianismo era una religión positiva en este sentido, puesto que católicos y protestantes tenían ideas claras sobre la doctrina, sobre quién podía recibir la eucaristía y quién no, etc. La *positividad* era así, en derecho y en religión, lo que descansa solo en los dictados de la autoridad, y no en los dictados del "pensar por uno mismo" (que, de acuerdo con Kant, es la verdadera definición de la Ilustración). Parece pues que *cualquier* religión positiva debe estar reñida con las demandas de la razón, con el "pensar por uno mismo"; y, retomando algunos argumentos de su «Vida de Jesús», Hegel sostenía que Jesucristo no pretendió nunca instituir una religión positiva, al menos en el sentido de una religión que aspirase a obtener la fidelidad de la humanidad únicamente por la propia autoridad de Jesús. En lugar de ello, Jesús había creado una religión de moralidad que restauraría la libertad en un mundo que la había perdido, en donde la gente escogería la virtud porque se la impondrían gustosamente a sí mismos.

Los temas de la libertad y de la auto-imposición de la ley —ambos con sorprendentes elementos del lenguaje kantiano— se repiten a lo largo del ensayo [42]. En su teoría ética, Kant argumentaba que lo único incondicionalmente bueno en sí mismo era la voluntad buena, que, en la conocida concepción kantiana, incluso aunque «mediante un supremo esfuerzo no consiguiese realizar nada [...] seguiría brillando por sí misma como una joya, como algo que lleva en sí su más pleno valor» [43]. Mientras

la otra gran influencia de Hegel, Aristóteles, había sostenido que la única cosa incondicionalmente verdadera, lo que constituía el fin de las deliberaciones de un agente —esto es, aquello que en última instancia persiguen por sí mismo los agentes humanos racionales— era la *eudaimonía*, la felicidad en términos de florecimiento, de prosperidad, de sentirse perfectamente acomodado dentro de una vida virtuosa, Kant decía que este bien incondicional y fin último tenía que ser la misma voluntad libre. Puesto que ningún agente podía ser indiferente a la libertad como meta final, como requisito de la razón práctica, ningún agente podía ser indiferente ante lo que era un requisito a priori para su propia libertad. Kant sostenía que los requisitos a priori de la libertad plena exigían que el agente determinase su voluntad de acuerdo con principios que él adoptaba total y libremente por sí mismo; es decir, que la actuación del agente obedecía únicamente a aquellos principios que él se había autoimpuesto de manera autónoma; y para realizar tales auto-imposiciones, era preciso que el agente determinase su voluntad únicamente según principios que hubiesen abstraído de todas las contingencias que pudieran influir sobre su voluntad (como, por ejemplo, cualesquiera deseos o necesidades contingentes capaces de dirigirla), a fin de poder determinar así su voluntad de acuerdo con principios que respondiesen a ese elemento que lleva en su interior y que para él tiene autoridad plena.

Puesto que Kant establece que la sede de la autoridad para nosotros es la "autodeterminación de la razón" —la razón que no acepta más normas que las que ella es capaz de vindicar por sí misma, que sobrevive al tipo de autocrítica que la razón práctica ejerce continuamente sobre sí misma— los únicos principios que pueden ser tenidos por auto-impuestos son aquellos principios que serían válidos para todo ser racional[44]. El principio de los principios para la razón práctica es, por tanto, el imperativo categórico (o incondicional), aquel por el cual la gente determina su propia voluntad de acuerdo con principios que pudiesen al mismo tiempo y para siempre ser tenidos por "ley universal", el tipo de principios que cualquier otro agente elegiría también para determinar su voluntad[45]. Lo que sorprende sin duda en la doctrina de Kant —y que debió de resultarle particularmente sorprendente a Hegel en este estadio de su

vida— es la impresión, al menos a primera vista, de que Kant había logrado resolver los problemas con que tropezaba Hegel en el «Ensayo de Tubinga» sobre cómo reconciliar las exigencias de libertad absolutamente incondicional y de libertad individual de conciencia, con las demandas de una comunidad que tiene una voz moral unificada. En este punto de su desarrollo, Hegel entendió que Kant había mostrado el modo en que cada individuo, apoyándose solo en su propia razón, podría alcanzar en su propia conciencia las mismas conclusiones que todos los demás individuos racionales, y con ello el modo en que una comunidad moral kantiana no tendría por qué estar reñida moralmente consigo misma. Una comunidad moral absolutamente kantiana podría tornarse así en una "Iglesia invisible", constituirse en "secta filosófica" en la cual cada miembro individual, en palabras de Hegel, «no aceptaría otros deberes salvo los que él mismo se impusiera» [46].

Tanto en el ensayo «Positividad» como en la «Vida de Jesús», asume Hegel que Jesús predicaba una doctrina que encajaba con las prescripciones kantianas. Pero también asumió que la corrupción del pueblo judío (un tema que parece haber tomado del capítulo 15 del libro de Gibbon *La decadencia y ruina del Imperio romano*) hizo imposible la recepción de aquel mensaje [47]. Los judíos, según los entendía Hegel en aquel tiempo, habían transformado su religión en un servilismo básico a la ley, configurando con ello una religión de la cual habían sido extirpados todos los elementos de libertad personal. Puesto que los propios discípulos de Jesús estaban corrompidos por su adhesión a la ley, encontraron imposible aceptar las enseñanzas de Jesús por lo que ellas eran —enseñanzas que los llamaban a alcanzar «la verdad y la libertad por sus propias fuerzas» y a llevar por lo tanto una vida de virtud [48]—, y acabaron proclamando que aceptaban las doctrinas de Jesús no por virtud de que ellos hubiesen penetrado en su verdad, sino en virtud de la autoridad personal del Maestro, en virtud de que *él* se las había enseñado. El contraste con los seguidores de Sócrates, que había enseñado a pensar por uno mismo, no podía ser mayor: en palabras de Hegel, los «discípulos de Jesús [...] no tenían intereses políticos como el que un ciudadano de una república libre se toma por su país natal; su interés estaba con-

finado por entero en la persona de Jesús»; mientras que los seguidores de Sócrates «amaban a Sócrates por causa de su virtud y de su filosofía, no a la virtud y a la filosofía por causa de él» [49].

El contraste que Hegel establece es entre Jesús, retratado como un héroe ético-religioso kantiano que solo deseaba que la gente fuese libre y desarrollase sus poderes propios para imponerse a sí mismos la ley moral (y con ello tornarse virtuosos en un sentido kantiano), y los fundadores del cristianismo (los discípulos, los primeros Padres de la Iglesia), que son retratados como corruptores de las enseñanzas de Jesús e instauradores del cristianismo como una religión positiva, una religión basada en la autoridad más que en la razón libre. Las doctrinas de Jesús no son "positivas", no pretenden sustituir el antiguo sistema autoritario por uno nuevo. A pesar de todo, Jesús tuvo que revestir de alguna autoridad su propia persona, pues, dadas las corruptas condiciones de la época, «proponer el recurso a la razón sola hubiera sido igual que predicar a los peces» [50]. Y por eso el movimiento tomó la dirección de la "positividad".

Es interesante el hecho de que Hegel no hable de los primeros cristianos como *traidores* a las enseñanzas de Jesús; en lugar de ello, atribuye la corrupción al contexto en el que dichas enseñanzas habían aparecido. Las repúblicas griegas y romanas eran libres en el sentido de que «griegos y romanos obedecían a leyes establecidas por ellos mismos»: cada ciudadano asumía que la república libre misma era «el límite final de *su* mundo», y sus religiones apoyaban esta libertad [51]. Con el colapso de la libertad griega y romana, las religiones de Grecia y Roma se desintegraron igualmente, y lo que previamente había sido una fuerza motivadora de perfeccionamiento en las vidas de los ciudadanos, quedó desvanecida. La pérdida de un bien tan preciado dejó al pueblo sin nada que lo inspirase, salvo los fríos ideales de protección de la propiedad y el temor a la muerte. En este contexto, el cristianismo, que prometía una vida eterna para aquellos que siguiesen servilmente sus dictados, echó raíces en el vacío dejado por la desaparición de las divinidades griegas y romanas.

Los discípulos de Jesús y los primeros cristianos se vieron

así conducidos involuntariamente a establecer el cristianismo como una religión positiva, aunque en sus primeros estadios no pudieron haber tenido siquiera conciencia de lo que estaban haciendo. Constituían una pequeña secta, cuyos miembros habían ido incorporándose voluntariamente (e "imponiendo" por tanto por sí mismos las reglas de la secta), hasta llegar a formar una sociedad de amigos en el sentido aristotélico [52]. Pero a medida que crecieron en tamaño e influencia, la "positividad" de sus concepciones se hizo más y más evidente. Cuanto más penetraban en el Estado y en el ámbito del derecho positivo, su religión misma se tornaba más "positiva". Eliminaron la libertad de pensamiento, y sus órdenes positivas a sus miembros de *sentir* de un cierto modo dieron como resultado una sociedad no espiritual de gente hipócrita y auto-engañada, que había perdido todo sentido de la libertad y la belleza.

A diferencia de Gibbon, sin embargo, Hegel no se contentaba con atribuir el surgimiento del cristianismo simplemente a una serie de heterogéneos factores sociales. El interés de Hegel por las ideas kantianas de libertad, y por tanto de auto-imposición de la ley moral, lo condujo a ofrecer una hipótesis que iba mucho más allá de los límites de la historiografía ilustrada establecidos por Gibbon. En relación con el hecho de que el cristianismo hubiera suplantado a las grandes religiones paganas de la Antigüedad, observó que «las grandes revoluciones tienen que haber sido precedidas por una secreta y callada revolución del espíritu de la época, una revolución no visible por todo el mundo, especialmente imperceptible para los contemporáneos, y tan difícil de discernir como de describir en palabras [...]. La suplantación de una religión nativa e inmemorial por una extranjera es una revolución que ocurre en el seno mismo de lo espiritual, cuyas causas tienen que ser buscadas absolutamente en el espíritu de la época» [53]. (La "revolución secreta" de la que hablaba Hegel tenía que ver con sus preocupaciones de Tubinga sobre el colapso de la antigua libertad y la posibilidad de una revolucionaria reforma de la vida moderna que restaurase el espíritu de la libertad griega y condujese a una renovación moral y espiritual.) El cristianismo se había tornado en una religión positiva, *a pesar de* las enseñanzas de Jesús, porque el "espíritu de los tiempos" en los días de

Jesús e inmediatamente después había perdido el ideal de libertad. Lo que de hecho separaba a los seguidores de Jesús de los seguidores de Sócrates era la vida social y religiosa de Grecia, que había impedido que los griegos (a los ojos de Hegel) pudiesen tener una religión positiva. En último término, las acusaciones de herejía en la vida griega brillaban virtualmente por su ausencia: los griegos, en sus prácticas religiosas, no parecían interesados por proponer doctrinas contra las cuales uno pudiese medir su "verdadera" religiosidad.

Pese a la manifestación del propio Hegel de querer "aplicar" el pensamiento de Kant, es claro que en el ensayo «Positividad» está tratando de desarrollar ese pensamiento a la luz de sus propios intereses. En «¿Qué es Ilustración?» Kant había pedido el fin del "auto-obligado tutelaje" del género humano [54]. En el ensayo «Positividad», Hegel da un paso más, y explica que este tutelaje auto-impuesto proviene de la pérdida de la libertad en Grecia y en Roma, y que esa pérdida significó la transformación del cristianismo en una religión positiva; Hegel "aplicó" a la historia la noción kantiana de libertad como auto-legislación, para explicar el modo en que el cristianismo se tornó en una "religión positiva". Haciéndose eco del ensayo de Kant, observó que «cada día pueden verse ejemplos de cuán dispuestos están los hombres a renunciar a su natural poder y libertad, de cuánta diligencia muestran en someterse de buen grado a una perpetua tutela, y de que su apego a los grilletes que colocan en la razón es tanto mayor cuanto más pesados son esos grilletes. Además de predicar una religión de virtud, Jesús mostraba también una continua disposición a colocarse a sí mismo, el maestro de esta religión, en el centro de la escena; tenía que despertar la fe en su persona, una fe que su religión de virtud exigía solamente por oposición a las doctrinas positivas» [55].

La implicación no declarada, aunque evidente, en el ensayo era que si el cristianismo *dejaba* de ser alguna vez una religión positiva para tornarse nuevamente en una "religión de libertad", ese hecho tendría que estar necesariamente conectado con la circunstancia de que la Revolución francesa consiguiera reinstaurar la libertad y la espiritualidad de la vida moderna. Ahora bien, por extraño que resulte, la cuestión de si el cristianismo puede convertirse realmente en esta nueva "religión de liber-

tad" queda sin responder en el ensayo, y la razón parece ser simplemente que Hegel no tenía aún las ideas claras al respecto, aunque sospechaba que el cristianismo podía ser quizás inadecuado para el papel de una "religión de libertad". En algún punto señaló que la imaginería de este no facilitaba precisamente la clase de "adaptación poética" que es capaz de "refinar a nuestro pueblo", porque las imágenes del cristianismo "positivo" han sido inculcadas en las mentes de las gentes de manera tan "positiva" que «arrastran consigo una sensación de desasosiego que juega en contra de esa fruición de la belleza que surge del libre juego de nuestras capacidades mentales» [56]. (La noción de belleza como algo que surge del «libre juego de nuestras capacidades mentales» es, sin duda, una referencia indirecta a la noción de Kant en su *Crítica del juicio* de que la belleza es resultado de la encarnación sensual de nuestra espontaneidad; de que, al gozar de la belleza, estamos realmente gozando del libre juego espontáneo de nuestros poderes mentales.) Si, por causa de su bagaje cultural e histórico, el cristianismo "positivo" se muestra incapaz de ser bello, entonces es incapaz de motivar a la gente para que sea libre, y, si esto es cierto, el cristianismo "positivo" sencillamente no puede satisfacer las demandas de la moderna vida europea.

En este punto de su desarrollo, Hegel no podía concluir que el cristianismo *era incapaz* de satisfacer tales demandas. Pero la falta de una respuesta definitiva a esta crucial cuestión era, como seguramente Hegel supo ver, fatal para el ensayo sobre «Positividad»; y sin una respuesta a esta cuestión no podía llevarse a cabo realmente la "aplicación" de Kant, pues la cuestión práctica básica quedaba sin responder.

Peor aún para el punto de vista de Hegel era el hecho de que la respuesta que estaba viniendo de Francia no fuera para nada esperanzadora: en 1793, los revolucionarios habían "abolido" oficialmente el cristianismo, reemplazándolo por el "culto a la razón" de Robespierre, algo que era tan estúpido como falto de inspiración. Pero tampoco parecía que ninguna especie de cristianismo estuviese jugando el menor papel crítico en el desarrollo de los sucesos revolucionarios. El ensayo sobre «Positividad» acababa por tanto sin haber llegado a enfrentarse

realmente con los verdaderos problemas que lo habían inspirado.

Hegel debió de sentirse descorazonado ante sus intentos de hacer "filosofía popular". Había escrito mucho, pero ninguno de sus ensayos le pareció digno de ver la luz. Su posición, además, parecía ser más sincrética que sintética: había intentando amasar conjuntamente elementos y piezas de filosofía práctica kantiana con la erudición teológica adquirida en Tubinga, y con su interés por lo que para él eran los problemas y las promesas de la Revolución. El resultado de todo ello era un conjunto no solo mal ligado, sino que ni siquiera acertaba a dar respuestas cruciales a los problemas básicos que se había propuesto estudiar. El intento de Hegel de "completar" la filosofía kantiana aplicándola a los problemas de una "religión del pueblo" parecía terminar en un callejón sin salida.

Fue en parte este fracaso de sus esfuerzos por "aplicar" a Kant a la vida práctica lo que conduciría a Hegel a cuestionarse de manera incluso más radical lo que la consumación de la filosofía kantiana habría de implicar. Al principio, sin embargo, el fracaso de sus esfuerzos lo dejó simplemente deprimido y disgustado consigo mismo. Pero tenía razones para alimentar esperanzas: acababa de cambiar Berna por la más cosmopolita comunidad de Frankfurt, al parecer para trabajar con una familia más afín a él, e iba a reunirse con Hölderlin, su mejor amigo.

Parada en Stuttgart: Flirteo y política

A finales de 1796, Hegel abandonó Berna para instalarse en Frankfurt. Había obtenido permiso del *Konsistorium* (las autoridades eclesiásticas) de Württemberg para trabajar como *Hofmeister* con la familia Gogel, ya que técnicamente seguía debiéndoles sus servicios como pastor. Sin embargo, puesto que había muchos otros jóvenes que aspiraban a los pocos puestos disponibles en la Iglesia, y que obviamente eran más adecuados para el servicio que Hegel (de quien difícilmente podría decirse que fuera el preferido de la Facultad de Teología de Tubinga), su permiso para ir a Frankfurt parecía una apuesta segura. Ade-

lantándose, Hegel empezó sus servicios con la familia Gogel ya desde primeros de año, aunque su permiso oficial del *Konsistorium* no le fue expedido hasta el 10 de enero de 1797.

En el camino de ida, Hegel se detuvo unas semanas en Stuttgart en casa de su familia. Pese a las brillantes perspectivas de Frankfurt, su hermana lo recuerda entonces triste y retraído. Después de todo, y aunque iba a vivir en una ciudad mejor y a gozar otra vez de la compañía de Hölderlin, estaba simplemente cambiando un puesto de *Hofmeister* por otro de lo mismo. No iba, por ejemplo, a editar un periódico, y ni siquiera a escribir para alguno, ni iba a entrar en una universidad como intelectual asalariado. Sin embargo, a medida que pasaban los días de su estancia en Stuttgart, dos cosas le ayudaron a recuperarse y a sentirse seguro nuevamente: se comprometió con los movimientos revolucionarios de su estado natal de Württemberg, e inició un flirteo con una joven llamada Nanette Endel, que por entonces estaba viviendo en la casa con su hermana y con su padre.

Nanette Endel era, al parecer, amiga de Christiane, la hermana de Hegel. La chica se hizo más tarde sombrerera, y probablemente mientras aprendía el oficio vivía y trabajaba en casa de los Hegel para pagarse su estancia y los gastos de su aprendizaje. Nanette era cinco años más joven que Hegel y una católica devota. Aunque Hegel llegó a Stuttgart con el ánimo por los suelos, parece evidente que ambos entablaron muy rápidamente una buena amistad. Se gastaban mutuamente bromas y mantenían un claro coqueteo (con la consiguiente consternación de Christiane, a la que Hegel caracterizaba jocosamente en una carta a Nanette Endel como la "consejera privada" que había acusado a Nanette de ser un tanto "pícara" en sus relaciones con él) [57]. Hegel, cuyo disgusto por el catolicismo había de acompañarle durante la mayor parte de su vida, se sintió sin duda contrariado al principio por la devota adhesión de Nanette a su fe; pero la chica tuvo la suficiente delicadeza para eludir la discusión sobre estos temas: bromeaba con él sobre su carácter severo y su filantropía protestante, y se burlaba amablemente de su importante y auto-impuesta misión de convertirse en "educador del pueblo" y de establecer una "religión popular". Se divertía a su costa, llamándole san Alexis, un santo

cristiano del año 400 que desapareció el día de su boda y renunció a todas sus posesiones mundanas a fin de vivir una vida de monje. Hegel, a su vez, se burlaba de ella llamándola Hermana Jacqueline, con referencia a Jacqueline Arnauld, la abadesa del convento jansenista de Port Royal. Parece que ella intentó finalmente, aunque con exquisito tacto y tal vez incluso sin demasiado entusiasmo, convencer a Hegel de que considerase la posibilidad de hacerse católico, o al menos que fuese a misa o adoptase alguna de las practicas católicas; y él a su vez intentó convertirla al protestantismo.

Los dos discutieron sin duda sobre los relativos méritos del catolicismo y del protestantismo, aunque no hay razón para pensar que estas conversaciones tuvieran un carácter muy profundo. Parece que Hegel no tomó nunca seriamente a las mujeres como iguales intelectualmente: la idea de la mujer moderna emancipada no era una idea que —por hablar lo más caritativamente posible sobre su conducta— le hiciera sentirse cómodo. Por tanto es evidente que no pudo tomar en serio las discusiones con una joven católica de una educación tan inferior a la suya. Sin embargo, Nanette podía darle también una buena réplica: se reía de su tan cacareada superioridad intelectual, llamándole *Magister* (el título que había obtenido en la universidad), y es obvio que Hegel aceptaba gustosamente tales burlas de una persona que solo pretendía mantener con él un compromiso pasajero (también mucho más tarde, en Berlín, Hegel preferirá pasar buena parte de su tiempo junto a gentes de inferior educación que se divertían bromeando y jugando a las cartas, en lugar de reunirse con personas aficionadas a discutir asuntos intelectuales más serios; de hecho, el círculo de amigos de Hegel incluía siempre un tropel de gentes diversas).

Los escarceos y bromas con Nanette Endel ayudaron a levantar el ánimo de Hegel y a poner en su sitio todas sus sesudas reflexiones sobre la moderna religión. Todas las mañanas, Nanette le ayudaba a anudarse la corbata, y por la noche él leía a toda la familia trozos de una novela popular que publicaba por entregas la revista de Schiller, *Die Horen*. (El hecho de que la familia de Hegel estuviese suscrita a una revista editada por Schiller es una buena muestra de la importancia que en casa de Hegel se daba a la *Bildung*.) En una carta dirigida a

Nanette desde Frankfurt —las de ella fueron todas destruidas, probablemente por los hijos de Hegel después de la muerte de este—, se refiere a la "confesión" por parte de ella de algún misterioso pecado, y el contexto indica que debió de tratarse de algún exceso de Hegel y del subsiguiente remordimiento de ella por haber "iniciado" de alguna manera ese comportamiento. En esta carta comentaba jocosamente que los católicos eran extremadamente estrictos en Frankfurt, que ella no podría encajar aquí, y que le estaba profundamente agradecido por haberlo absuelto sin «imponerle una penitencia» [58]. Y continuaba recordando cómo bailaron la noche de su partida de Stuttgart. En otra carta muy reveladora a Nanette desde Frankfurt, en 1797, Hegel interrumpe de repente sus reflexiones sobre temas morales serios, y observa sencillamente: «No sé por qué me embarco siempre en reflexiones generales. Pero tú sabrás perdonar a un hombre que una vez fue un *Magister*, y que lleva consigo este título y sus accesorios como una espina incrustada en su carne por un ángel o por Satán [...]. Me asiste toda la razón del mundo para asumir que una larga asociación contigo me habría liberado mucho y garantizado una mayor capacidad para las fiestas» [59]. Resulta claro que la echaba de menos mientras estaba en Frankfurt. En los breves versos que escribió, treinta años más tarde, para su amiga Christiane, Nanette recordaba en relación con Hegel cómo en el momento de su partida de Stuttgart, ella (la chica católica sincera) tuvo que imponerse a sí misma una "penitencia" y taparse la cara con las dos manos para evitar el beso que Hegel intentaba darle [60].

Probablemente Hegel barajaba en su mente la idea de una relación más duradera con Nanette Endel, y es más que probable que ella acariciara el mismo pensamiento; pero no podemos decir hasta dónde llegaron estas reflexiones, ni saber si alguno de ellos llegó alguna vez a comunicárselo al otro. La relación de Hegel con Nanette tenía sin duda un cierto interés romántico, pero no hay manera de determinar su alcance y seriedad. Tal vez la diferencia religiosa, o quizá la diferencia de clase, eran demasiado grandes para poder ser superadas. En cualquier caso, parece que ambos gozaron de una bonita relación, y Hegel aludió casi un año más tarde a la posibilidad de "visitarse" mutuamente, cosa que nunca llegó a ocurrir.

En Württemberg se estaban gestando también entonces otros asuntos no románticos que atraían el interés de Hegel y que lo llevaban allí de vez en cuando, incluso ya después de haberse instalado en Frankfurt. Por primera vez desde 1770, el Parlamento de Württemberg (el *Landtag*) había sido convocado a una reunión el 22 de septiembre de 1796 a fin de discutir la cuestión del pago de los costes de guerra a Francia. (El "acuerdo constitucional" de 1770 había convertido el tema de los costes de guerra en un asunto a decidir por la asamblea de estados, de modo que el duque no tuvo otra elección que la de convocar al *Landtag*.) Circulaba un insistente rumor de que quizá esta reunión pudiera provocar una revolución en Württemberg, al igual que la convocatoria de los Estados Generales había desencadenado la Revolución francesa. Desde el momento en que las tropas de la revolucionaria República de Francia en 1796 y 1797 habían invadido Baden y Württemberg desde Estrasburgo bajo el mando del general Moreau, los llamados patriotas suavos —"patriota" en esta época significaba «aquellos que mostraban el amor a su región deseando renovarla mediante reforma o revolución» [61]— saludaron con alborozo la incursión, esperando que las tropas francesas apoyaran la causa revolucionaria en Württemberg.

Los argumentos para la inquietud en Württemberg procedían de algún tiempo atrás: tras su muerte en 1793, a Karl Eugen le sucedieron en principio sus dos hermanos. El primer sucesor fue Ludwig Eugen, que gobernó desde 1793 hasta 1795. Bajo la presión de otros poderes en Württemberg y en vista del tratado de Prusia con Francia en 1795, Ludwig Eugen —que había abolido la *Karlsschule*, la gran competidora de la Universidad de Tubinga— trató de entrar en negociaciones pacíficas con Francia para mantener alejada a Württemberg de la creciente atmósfera bélica en Europa. Luego, tras la muerte de este, Friedrich Eugen (su otro hermano) subió al poder y gobernó desde 1795 hasta su muerte en 1797. Friedrich Eugen había sido general prusiano y gobernador, bajo Karl Eugen, de los territorios (franceses) de Mömpelgard (Montbéliard). Fue entonces cuando el general Moreau pasó a Württemberg y la incorporó efectivamente a la esfera de poder francesa. En 1796, los franceses habían mantenido unas duras negociaciones con

Friedrich Eugen; entre otras cosas, le habían exigido cuatro millones de francos en reparaciones de guerra y el derecho a cruzar libremente Württemberg. Pero las pérdidas sufridas en las escaramuzas con las tropas austríacas obligaron a los franceses a abandonar en el otoño de 1796 todo el sudoeste de Alemania. Como consecuencia de este abandono, Württemberg se libró del saqueo de las tropas francesas, pero quedó expuesta al pillaje de las tropas austríacas. La situación se hizo aún más inestable con el avance de Napoleón en 1797 hasta una mínima distancia de Viena, después de haber derrotado a las tropas austríacas en Italia. El 9 de julio de 1797, las tropas francesas proclamaron una república Cisalpina compuesta por Milán, Módena, Ferrara, Bolonia y la Romaña. Los patriotas suavos esperaban naturalmente que algo similar ocurriese con ellos una vez que los franceses entrasen en Württemberg.

Sin embargo, sus esperanzas de apoyo iban pronto a verse frustradas. En la época de sus incursiones en Württemberg, la política de los franceses era mucho más interesada. La Revolución había sido atacada de continuo, y los franceses se habían visto por ello menos inclinados a expandir el proceso revolucionario que a preservar el éxito de la Revolución dentro de sus fronteras. Tras la derrota de las fuerzas austro-prusianas en Valmy en 1792, los poderes contrarrevolucionarios alemanes habían tratado continuamente de reagruparse, pero las tropas francesas seguían apuntándose tantos en las batallas decisivas en Alemania. En abril de 1795, los prusianos, escandalosamente derrotados, rompieron finalmente su alianza con los austríacos y firmaron un tratado con los franceses, y en 1796, Napoleón Bonaparte, que acababa de ascender a general, dirigió la campaña de Italia y derrotó allí a los austríacos. No obstante, y a pesar de estas victorias, los franceses tenían razón en temer (y la historia iba a probar que estaban en lo cierto) que la coalición contrarrevolucionaria se rehiciera nuevamente. Por otra parte, tenían que atender a la actividad contrarrevolucionaria dentro de la propia Francia: la revuelta de la Vendée en el oeste del país —donde fuerzas pro-católicas antirrevolucionarias se habían hecho fuertes— estaba poniendo en un gran aprieto al régimen de París. La última cosa que el régimen ahora necesitaba era tener un estallido revolucionario en Alemania en lu-

gares en donde los franceses tenían establecidas cabezas de puente para su protección contra austríacos y prusianos. En consecuencia, los ejércitos revolucionarios de Moreau solían limitarse a saquear las cabañas y casas de la gente ordinaria de Württemberg, dejando los castillos de la nobleza totalmente intactos. En octubre de 1797, los franceses firmaron en Campo Formio un tratado con el régimen austríaco de los Habsburgo, que exigía que los austríacos cedieran el margen izquierdo del Rin y que, en principio, garantizaba una compensación para Württemberg por las tierras al oeste del Rin que los franceses les habían confiscado.

Por todas estas circunstancias Württemberg, bajo el reinado de Friedrich Eugen, había devenido más y más ingobernable. Los miembros de la *Ehrbarkeit* comenzaron a afirmarse como nunca antes lo habían hecho, y por propia iniciativa enviaron a sus representantes ante el Congreso de Rastatt (un congreso celebrado por vez primera en 1797, en el cual los alemanes cedían la ciudad de Maguncia a los franceses, y al que también asistieron los amigos de Hegel Isaak von Sinclair y Hölderlin). De este modo, Friedrich Eugen se encontró en la embarazosa situación de tener sus propios representantes gubernamentales en la conferencia compitiendo con los representantes nombrados por los estamentos, sin ninguna línea clara de autoridad que decidiese sobre las responsabilidades de cada uno. La batalla de los estamentos con el monarca tomó sin embargo un giro muy distinto cuando, el 23 de diciembre de 1797, murió Friedrich Eugen y asumió el poder su hijo mayor, Friedrich II. El nuevo duque se embarcó casi inmediatamente en una batalla contra los estamentos, utilizando el poder francés para consolidar su posición contra los viejos estamentos de Württemberg y acabando con el inamovible *gutes alte Recht* (el buen derecho antiguo). Friedrich no solo fue capaz de destruir el poder de los estamentos: con la ayuda de los franceses consiguió también elevarse de la categoría de duque a la de rey en 1806. Pero en 1797 nada de esto era todavía previsible.

Aunque los patriotas suavos estaban ciertamente decepcionados por la negativa francesa a apoyar su causa, eso no enfrió su empeño en fomentar algún tipo de revolución en Württemberg. Si de algo sirvieron las incursiones de los franceses fue

porque contribuyeron a hacer más apremiantes aún las reclamaciones al duque. La ideología de los patriotas iba desde los que meramente deseaban reafirmar los derechos tradicionales de los estamentos de Württemberg frente al duque (que él combatía duramente), hasta aquellos que pretendían derrocar al duque y establecer, *à la France*, una república württemberguesa. Por otra parte, la incursión francesa obligó a posponer la reunión del *Landtag*, algo que por sí mismo no ayudó a detener la agitación política que sacudía Württemberg, aunque pudo haber contribuido a difuminar nuevos motivos de descontento. Como consecuencia de ello, Stuttgart se vio inundada de panfletos políticos. Hegel leyó muchos de ellos, incluso los conservó, y varios de estos panfletos fueron encontrados en su colección después de su muerte en 1831.

Hegel tomó conciencia de todos estos acontecimientos mientras estaba en Stuttgart, y después de llegar a Frankfurt intentó intervenir en los debates con un panfleto sobre la necesidad de una reforma (que igualmente quedó sin publicar mientras vivió). En ese panfleto (o en lo que sobrevive de él), se enfrenta con los conservadores, argumentando que las instituciones del "acuerdo constitucional" en Württemberg no correspondían ya a la forma que la vida de Württemberg había comenzado a tomar. Para la "nueva" Württemberg él proponía un sistema de representación en el que el *Landtag* tendría que celebrar reuniones periódicas y regulares, en lugar de las irregulares que el duque convocaba solamente cuando se veía obligado a hacerlo [62]. Recordando su kantismo de la época de Berna, hacía a los württembergueses una llamada moral al «valor de practicar la justicia». El título del panfleto, escrito de la propia mano de Hegel, es «Que los magistrados deben ser elegidos por los ciudadanos *(Bürgern)*. Al pueblo de Württemberg»; pero ese título ha sido tachado y, en su lugar, aparece (en caligrafía manuscrita de otra persona): «Sobre las relaciones internas más recientes de Württemberg, en particular sobre la violación de la Constitución de los magistrados. A los patriotas de Württemberg». Hegel envió el manuscrito a tres amigos desconocidos de Stuttgart, quienes, para disgusto suyo, le disuadieron de publicarlo, aduciendo que las acciones de los franceses en Württemberg habían desacreditado allí todas las apologías y defensas de la Revolu-

ción, y que el manuscrito de Hegel serviría solo para retrasar la causa de la reforma, en lugar de promoverla [63]. Hegel, sin duda a desgana y un tanto desilusionado, lo aparcó, pero no aparcó sus continuadas reflexiones sobre el estado político de la situación en Alemania. (Fue en este período cuando su traducción y comentario del panfleto de J.-J. Cart se publicó, anónimamente, en 1798.)

FRANKFURT: HÖLDERLIN Y NUEVOS HORIZONTES

La amistad de Hölderlin, la influencia de Hölderlin

En Berna, Hegel se había sentido aislado, pero en Frankfurt se encontraba inmerso en el centro de las cosas. Frankfurt era en aquel tiempo una activa ciudad comercial con un aire más cosmopolita que Berna, y la vida con la familia Gogel estaba a cien años luz de la convivencia con la arrogante y reaccionaria familia de los Von Steiger. Mientras estaba en Frankfurt, Hegel escribió varias cartas a Nanette Endel en las que, en tono festivo, le comentaba el poco espacio que había en Frankfurt para un san Alexis. Los prósperos y materialistas frankfurtianos, decía, podrían ciertamente renunciar al sexo, pero estarían mucho menos inclinados a renunciar a sus propiedades. Y observaba: «Tras madura reflexión, he decidido no intentar mejorar nada en esta gente, sino por el contrario aullar con los lobos» (citando un proverbio alemán equivalente más o menos a nuestro refrán «donde fueres, haz lo que vieres»), una expresión muy alejada del tono ligeramente depresivo y moralizador que lo había acompañado desde Berna hasta Stuttgart [64]. En ese mismo tono desenfadado contaba también a Nanette que iba a bailar y a la ópera en Frankfurt, y cómo se había transformado en un hombre más "identificado con el mundo" más *semejante* al mundo que el alienado y moralista "educador del pueblo" que pudo haber sido en Berna [65]. Se permitía incluso una exageración rousseauniana, observando que la experiencia de la vida en una gran ciudad le llevaba de vez en cuando a dejar Frankfurt y salir al campo, en donde, le decía a Nanette: «Me reconcilio conmigo mismo y con los hombres en los brazos de la natu-

raleza», y donde "la quietud de la naturaleza" le permitía «encontrarse consigo mismo» [66]. (Todo esto venía de un hombre a quien una excursión por los Alpes realizada el año anterior le había resultado una pérdida de tiempo.) En una observación encaminada a hacerle fruncir el ceño, le subrayaba también lo poco que iba a la iglesia: «Tan pronto como dejaste de inducirme a la piedad, esta desapareció. Jamás voy más allá de pasar simplemente por delante de las iglesias» [67].

Pero lo verdaderamente importante para Hegel era haberse reunido con Hölderlin. En el Seminario había sido su mejor amigo, y el afecto que cada uno había sentido por el otro había permanecido intacto durante los pocos años transcurridos desde que abandonaron Tubinga. Durante este período Hölderlin había asistido a las conferencias de Fichte en Jena y estaba rebosante de ideas sobre filosofía post-kantiana. Aunque inclinándose ya hacia su corta pero brillante carrera como poeta (había de sufrir una crisis nerviosa permanente a comienzos de la década de 1800), Hölderlin se ocupaba apasionadamente entonces de filosofía. Él y Hegel vivían muy cerca, y se entregaban con frecuencia a una intensa discusión llena de camaradería sobre política, poesía y filosofía. El primer volumen de la "novela" poética de Hölderlin, *Hyperion*, vio la luz poco después de la llegada de Hegel a Frankfurt, y durante su estancia estuvo trabajando sobre su poema *Empédocles*. (Hay abundante evidencia de que los dos amigos discutieron sobre esta obra, y de que cada uno de ellos influyó sobre las ideas del otro en este período) [68].

Mientras vivía en Berna, Hegel había escrito a su amigo un largo poema en el estilo de Hölderlin, titulado «Eleusis», una referencia a los misterios eleusinos de la antigua Grecia. El poema era básicamente un extenso tributo de inspiración rousseauniana a la amistad e ideales comunes de ambos, entre ellos el compartido spinozismo de sus días de juventud. Se trata de una muestra sorprendente "de romanticismo temprano" escrita por alguien que iba a convertirse en uno de los más severos críticos del movimiento romántico. Junto a algunos otros escritos de este período, «Eleusis» sugiere que, bajo la influencia de Hölderlin, Hegel había intentado de corazón convertirse en un romántico, tanto antes como durante la primera parte de su es-

tancia en Frankfurt. Sin embargo, se trataba de un propósito llamado al fracaso: la personalidad y los intereses de Hegel estaban sencillamente reñidos con el romanticismo, al igual que lo estaban con su teórica actitud rousseauniana respecto a la naturaleza; y, a medida que su estancia en Frankfurt se alargara, iría abandonando sus pequeñas porciones de romanticismo con la misma rapidez con que las había adquirido. Cuando llegue el momento de su traslado desde Frankfurt a Jena, habrá perdido ya todo vestigio de su breve y débil alianza con ese tipo de romanticismo.

Hölderlin había empezado su carrera, al finalizar el Seminario, del mismo modo que Hegel: también él había sido *Hofmeister*, y su experiencia tampoco había resultado, como la de Hegel, demasiado agradable. El poeta Schiller había convencido a Charlotte von Kalb de que Hölderlin sería ideal para lo que ella buscaba en un *Hofmeister*, y al comienzo todo pareció marchar bien. Pero Hölderlin empezó pronto a tener la sensación de que simplemente estaba siendo utilizado por la familia (algo que obviamente el cargo llevaba consigo, pero que ofendía su autoestima), y se enredó además en una aventura con una gobernanta divorciada de la casa, que quedó embarazada (el hijo de ambos murió a los dieciocho meses). Por otra parte, la relación de Hölderlin con su joven pupilo se degradó, desde una situación inicial de afecto, hasta una caracterizada, por decirlo eufemísticamente, por la aplicación de disciplina. En un momento de irresponsabilidad, Charlotte von Kalb había enviado a Hölderlin a Jena acompañando a su hijo de diez años, y los resultados fueron desastrosos: como era de esperar, Hölderlin deseaba visitar allí a Schiller, Goethe y Fichte, y le fastidiaba tener que atender al chico; el asunto acabó propinando al pupilo una buena tanda de azotes. (Hölderlin estaba obsesionado con la manía que tenía el chico de masturbarse, y se propuso "curarlo" a base de palizas) [69]. Por suerte para Hölderlin, Charlotte von Kalb se limitó a despedirlo sin censuras, ofreciéndole incluso tres meses de salario para que pudiese instalarse en Jena.

Hölderlin aceptó la oferta y se trasladó a Jena, donde entró en contacto con la glorias literarias locales y renovó su amistad con Isaak von Sinclair, que había sido amigo suyo y de Hegel

en Tubinga. (Von Sinclair había estudiado Derecho.) Por razones que siguen siendo oscuras (pero que probablemente tuvieron que ver con el agotamiento de su dinero), dejó repentinamente Jena en 1795 y volvió a su ciudad, mientras su amigo Von Sinclair, al mismo tiempo, fue expulsado de la universidad por algún incidente político no especificado. (Por ser noble, Von Sinclair no fue realmente expulsado, puesto que los nobles no podían serlo; simplemente fue "invitado a salir")[70]. En enero de 1796, Hölderlin volvió a encontrar un nuevo empleo en el hogar de Jakob Friedrich Gontard y su esposa Susette como *Hofmeister* de sus hijos. Jakob Gontard, solo seis años mayor que Hölderlin, era el heredero de una familia de banqueros de Frankfurt que a su vez se había convertido en un banquero y productor textil muy próspero. Su esposa, Susette, una bella y cultivada mujer, tenía solo un año más que Hölderlin. Jakob Gontard era un hombre un tanto vulgar, que descuidaba a su exquisita esposa amante de la poesía..., y el resultado fue el predecible. Hacia julio de 1796, Hölderlin escribía a su amigo C. L. Neuffer sobre su amor por Susette, y es evidente que esos sentimientos eran correspondidos por ella. Hölderlin no tardó en idealizar a Susette Gontard como una nueva encarnación del ideal griego que él, Hegel y Schelling habían venerado antes. (En esta visión, Hölderlin no estaba solo: el escultor Landolin Ohmacht esculpió un busto de Susette al estilo clásico.) Susette se convirtió en la "Diotima" de sus poemas, el personaje del *Simposio* de Platón que tan elocuentemente habla del amor como movimiento de ascenso desde el cuerpo bello hasta la forma de la belleza en sí. En septiembre de 1798, Hölderlin dejó el empleo en la familia Gontard, y su partida repentina tuvo casi con seguridad algo que ver con el asunto de Susette Gontard, aunque la exacta naturaleza de los motivos de su marcha permanece un tanto oscura; pero el sentimiento había arraigado con fuerza en los dos amantes, que continuaron viéndose en secreto durante bastante tiempo —de hecho, hasta que Hölderlin abandonó definitivamente el área de Frankfurt—. Hegel actuó con frecuencia de intermediario para intercambiar mensajes y concertar las citas entre los dos amantes.

Tras dejar a la familia Gontard, Hölderlin se trasladó al pequeño *Landgraviado* de Homburg vor der Höhe, un primoroso

principado situado cerca de Frankfurt, donde Isaak von Sinclair había sido nombrado ministro del príncipe de Hessen-Homburg. Homburg vor der Höhe había sido desgajado de los dominios de una gran familia como principado particular en 1622, y desde entonces había habido constantes disputas respecto a quién pertenecía realmente, de dónde habían de venir sus recursos, etc. A causa de esto, la familia Hessen-Darmstadt se convirtió en la eterna litigante por los derechos contra los Hessen-Homburg. (Curiosamente, durante un breve período a finales de la década de 1740, J. J. Moser, el héroe de la generación de los padres de Hegel y el arquitecto del "compromiso constitucional" de Württemberg, había sido consejero privado y jefe de aquella cancillería, pero tuvo que dimitir a causa de sus intentos demasiado vigorosos de frenar el gasto del *Landgrave*) [71].

La apasionada creencia de Hölderlin en el poder emancipador de la Revolución francesa, creencia que era compartida por Hegel y Sinclair, no había disminuido ni por el giro de los acontecimientos en Francia ni por las incursiones francesas en tierras alemanas. Hölderlin había tenido oportunidad de ver la guerra de cerca cuando, por orden de Jakob Gontard, sacó de Frankfurt a Susette Gontard y a sus hijos ante el asedio de la ciudad por los franceses (una orden de Jakob Gontard que, dados los sentimientos mutuos de su esposa y el poeta, equivalía a enviar al zorro a guardar las gallinas). Sin embargo, los sufrimientos que presenció no rebajaron un ápice su anterior creencia idealizada de que los franceses eran los nuevos mensajeros de la promesa de restauración de la libertad y belleza atenienses. Hölderlin comparó a los enemigos franceses de la Revolución (había en Alemania una inmensa comunidad de inmigrantes de la nobleza francesa) con los despóticos persas contra los cuales defendieron los atenienses su libertad [72]. Su idealización de la Revolución y de las promesas que esta llevaba consigo comenzaron a reflejarse en los poemas de este período, que abundaban más y más en imágenes de un levantamiento *(gähren)* que habría de reinstaurar a la humanidad en su libre y preciado estado original [73].

Es obvio que Hölderlin esperaba con ansia la llegada de Hegel. Incluso le comentó a su amigo Neuffer que su viejo com-

pañero era un tipo de persona «más calmada, más con los pies en la tierra» y, por tanto, alguien capaz de "orientarlo" a él [74]. En una de sus cartas le decía a Hegel que él había sido siempre "su mentor", y le indicaba que podría "resultarle útil", dados «los infernales espectros que he traído conmigo de Franconia y los etéreos espíritus de metafísicas alas que me acompañan desde que abandoné Jena, desde que vivo en Frankfurt» [75]. Es también verosímil que los sentimientos de Hölderlin respecto a Hegel se convirtieran en un cierto fardo sobre su amistad, vista la situación en la que se encontraba Hölderlin con Susette Gontard y el modo en que el propio Hegel tenía que hacer de enlace entre ellos.

No obstante, los años pasados en Homburg vor der Höhe fueron una época de profundas y apasionadas conversaciones entre Hegel, Hölderlin, Isaak von Sinclair y otro amigo, Jakob Zwilling, acerca de Fichte, el arte y la poesía, la filosofía idealista en general y la política radical [76]. Años más tarde, el medio hermano de Hölderlin recordaba que, durante una visita suya a Frankfurt, Hölderlin le había llevado inmediatamente a ver a Hegel, y que, tras haber sido saludado por este calurosamente, tanto Hegel como Hölderlin se habían olvidado rápidamente de su presencia y se habían enzarzado en un acalorado debate filosófico [77]. Hegel se percataba de que tenía mucho que aprender de sus antiguos amigos Hölderlin y Von Sinclair, así como de Zwilling; a fin de cuentas, él había pasado su tiempo en Berna en compañía de "luminarias intelectuales" como la familia Von Steiger, mientras que ellos estaban en Jena asistiendo a las conferencias de Fichte sobre la realización del proyecto kantiano, y hablando con figuras literarias tan importantes como Schiller y Goethe. Nunca más en su vida iba a encontrarse tan inmerso en una amistad intelectual tan intensa como la que vivió durante este período en Frankfurt.

La influencia de Hölderlin sobre Hegel en esta época fue inmensa; tanto que, de hecho, re-orientó por completo su trayectoria intelectual. Durante su estancia en Jena, Hölderlin había meditado mucho sobre lo que a su parecer había de equivocado en el sistema de Fichte; y sus reflexiones sobre el sistema fichteano (y sobre el post-kantismo en general) fueron una verdadera revelación para Hegel. Por de pronto le sirvieron

para comprender que, en sus propios esfuerzos para "realizar" la filosofía kantiana mediante su "aplicación", había subestimado gravemente el alcance de los problemas aún latentes en los propios intentos de Kant y Fichte por dar a esta filosofía su forma final. Hegel llegó al convencimiento de que los problemas que pocos años antes había dejado de lado por parecerle meramente "esotéricos", eran de hecho el corazón de la materia, y que para hacer lo que se había propuesto —construir una línea de pensamiento que condujese a la plena realización de la vida moderna— tenía que alterar completamente sus planes de futuro.

Las discusiones filosóficas recibieron urgencia añadida por el creciente ritmo de los acontecimientos en Francia. Ni Hegel ni Hölderlin se habían olvidado de la Revolución francesa: los dos veían en ella un movimiento emancipatorio, y los dos esperaban que algo semejante a ella, sin su acompañamiento de violencia, sucediese en Alemania. Durante la estancia de Hegel en Frankfurt pareció que esto podía ocurrir incluso antes de lo que ambos amigos habían pensado. Después de que los austríacos firmasen un tratado con los franceses en Campo Formio en 1797 para acabar con las hostilidades, empezaron, en noviembre de 1797, en la ciudad de Rastatt, unas negociaciones directas entre los representantes del Sacro Imperio romano y los franceses, que se prolongaron hasta abril de 1799. La ciudad alemana de Maguncia, que había estado ocupada continuamente por los franceses desde 1797, fue tomada en este período por un conjunto de "jacobinos alemanes" al mando de Georg Forster, que hicieron más palpable aún la llegada de la Revolución a Alemania. Después de 1798, Maguncia llegó a pertenecer enteramente a Francia, y continuó siendo una posesión francesa durante una serie de años. En su calidad de ministro de Homburg vor der Höhe, Isaak von Sinclair tuvo que asistir al congreso en Rastatt como representante del príncipe y se llevó con él a Hölderlin. (También asistieron a estas conferencias en diversas ocasiones Napoleón, Goethe y Metternich.) Si a Hegel y a Hölderlin les hubieran faltado temas de filosofía y literatura (lo que no era el caso), Rastatt sola hubiera bastado para llenar sus discusiones.

Federico Guillermo II de Prusia murió el 16 de noviembre

de 1797, dejando su país, uno de los miembros de la coalición para derrotar a la Revolución, desordenado, endeudado y tambaleante hasta el punto de estar al borde de desaparecer por completo como potencia. En Francia, Napoleón había preparado con el Abate Sieyès un golpe de Estado, y entre el 9 y 10 de noviembre de 1799 (18-19 brumario según el calendario revolucionario francés), se proclamó a sí mismo primer cónsul de Francia. Poco después el Directorio, que había sido el cuerpo que gobernó en Francia durante la mayor parte de la Revolución, fue abolido. El ritmo de la vida moderna se aceleraba repentinamente.

LA ELECCIÓN DE HEGEL: NUEVO CONTACTO CON SCHELLING

Aunque Hegel y Hölderlin compartían muchas cosas en aquellos días, había sin embargo entre ellos diferencias fundamentales, tanto en su personalidad como en su actitud general. Hölderlin llevaba razón al ver a Hegel como una persona cuyos "pies estaban más en la tierra" que los suyos. Aunque claramente dotado para la filosofía, Hölderlin seguía siendo primero y principalmente un poeta, capaz de producir inigualables líneas de estremecedora belleza y métrica perfecta y compleja. Se había visto influido en Jena por las primeras charlas románticas sobre la unidad de filosofía y poesía, y se propuso, al menos en este estadio de su vida, hacer filosofía *y* poesía a la vez. Era, sin embargo, una personalidad sensible, no el tipo de compañero más prosaico "con los pies en la tierra" que era Hegel. Por otra parte, Hölderlin llegó a depender de Hegel más de lo que Hegel dependía de él, y eso introdujo tensiones adicionales, a veces tal vez insufribles, en sus relaciones. Sin embargo, en sus intensas conversaciones sobre intereses mutuos, Hölderlin y Hegel mantenían una posición común en la que la mayor influencia venía en aquel tiempo de Hölderlin. Y acertaron a hacerlo a pesar de que Hölderlin estaba evolucionando hacia su etapa de madurez poética, mientras que Hegel estudiaba intensamente la *Metafísica de las costumbres* de Kant y a los economistas escoceses. (Hegel llegó a escribir durante este período

un comentario sobre el libro de Kant, aunque ese manuscrito nunca ha sido hallado) [78].

Los intereses que unían a los dos jóvenes eran muy profundos. Hölderlin ha sido llamado, con toda razón, el primer gran poeta europeo "moderno", y el decidido interés de Hegel por la vida moderna encontraba su eco en el interés de su amigo por crear una "nueva sensibilidad" que ayudase a acomodarse en la Edad Moderna. La convicción de Hölderlin de que era responsabilidad del poeta diseñar un nuevo lenguaje apropiado para la nueva era —y crear en sus lectores la responsabilidad de participar en el diseño de esta "nueva sensibilidad"— tuvo un profundo efecto en Hegel; efecto que iba a llevarle a dar, hacia el final de su estancia en Frankfurt, el decisivo paso de abandonar en sus escritos filosóficos el estilo de prosa fácil de sus anteriores años, y adoptar el equivalente a la idea propuesta por Hölderlin de exigir que sus lectores participasen activamente en el diseño de este nuevo modo de asumir responsabilidades para con el mundo y para con los demás. Ciertamente el legado más ambiguo de Hölderlin a su viejo amigo fue el de incitarlo a formular su filosofía en una forma tal que exigiese a sus lectores considerarla en *sus* propios términos. El repentino y profundo giro en el modo de escribir y el nacimiento de un estilo de prosa reconociblemente "hegeliano" hacia el final de su estancia en Frankfurt y durante su permanencia en Jena, son indicativos de la magnitud de la influencia que Hölderlin ejerció sobre él; una influencia que había de perdurar hasta la muerte de Hegel [79].

Los resultados del trabajo filosófico de Hegel durante este período no habían de aparecer, pese a que fueron redactados sin duda pensando en su publicación, hasta mucho después de su muerte. El estancamiento en el desarrollo del pensamiento de Hegel durante el período de Frankfurt iba a recibir una sacudida desde el exterior: el 15 de enero de 1799 le escribió su hermana Christiane para informarle de que su padre había muerto de repente. En marzo salió Hegel para Stuttgart, donde permaneció tres semanas ayudando a ordenar los asuntos familiares y a decidir sobre la herencia. El legado suyo y el de su hermano fueron aproximadamente iguales (Hegel recibió 3.154 florines [guilders], 24 kreuzers y 4 pfennigs; su hermano

3.354 guilders, 24 kreuzers y 4 pfennigs); y Christiane recibió un poco más, dado que no había tenido oportunidad de una educación superior (4.000 guilders, 24 kreuzers, y 4 pfennigs) [80]. Tras haber quedado asentados los términos de la herencia, Hegel volvió a Frankfurt, probablemente acariciando la idea de poner fin a sus actividades como *Hofmeister* y de probar nuevamente a hacer carrera como escritor. Trabajó sobre su manuscrito «El espíritu del cristianismo y su destino», así como en otros textos sobre los mismos temas; y estudió intensamente a Kant y las teorías económicas de los escoceses, tratando de unir todas las ideas sobre la emergente economía capitalista moderna con sus propias ideas sobre los poderes reformadores de una verdadera religión. Cada día le resultaba más claro que tendría que emprender una carrera filosófica mucho más rigurosa que lo que previamente había imaginado, y aunque, gracias a las conversaciones con Hölderlin, tenía algunas ideas generales sobre la dirección en que iba a moverse, no era aún evidente para él la forma precisa que debería tomar su pensamiento.

Con el cambio de siglo, había entrado en escena en Frankfurt un nuevo factor. La tensión se había hecho demasiado grande para Hölderlin y Susette Gontard: los dos se amaban mutuamente, pero los dos se sentían aplastados por la imposibilidad de sus respectivas situaciones. El 8 de mayo de 1800, Hölderlin y Susette Gontard tuvieron su último encuentro; luego Hölderlin volvió a su casa en Nürtingen tras la muerte de su cuñado. Mientras estaba en Nürtingen escribió una de sus más bellas piezas, «Der Abschied» («El adiós»), en la cual habla a Susette (como Diotima) sobre las contradicciones del mundo práctico que los había conducido a la separación y sobre cómo esperaba que algún día volvieran a encontrarse, cuando sus deseos originales se hubiesen marchitado, día en el que podrían pasear hablando calmamente de sus amados recuerdos (dejando claro sin embargo que sus deseos por el otro no podrían realmente apagarse nunca).

En el otoño de 1801, Hölderlin consiguió otro puesto de *Hofmeister* en Francia, en casa de un oficial de Burdeos, y el 10 de diciembre salió para aquella ciudad, llegando finalmente a Burdeos el 28 de enero. En 1802, Susette Gontard, que ya tenía tuberculosis, murió de un sarampión contagiado de sus hijos;

Hölderlin, que aún ignoraba esta tragedia, se vio envuelto en algunas inexplicadas dificultades en Burdeos y volvió a su casa. Una vez allí, se enteró de la muerte de Susette Gontard y su ya precaria salud mental empeoró más todavía. Muy pronto comenzó un rápido descenso hacia una grave esquizofrenia que lo había de dejar desvalido para el resto de su vida.

Hacia el año 1800 era ya evidente que el compañero de conversaciones filosóficas y el amigo más íntimo de Hegel iba a abandonarlo, y que había razones para suponer que los dos transitaban ya por caminos separados. Hölderlin se quebraba más y más, bajo la grave crisis de su vida, mientras que Hegel estaba llegando finalmente a un buen acuerdo con el mundo y ordenando sus pensamientos. La combinación del empeoramiento de las crisis personales de Hölderlin con la muerte del padre de Hegel, reafirmó el camino que había de tomar su vida y su determinación a tomar el control de sí mismo y de su futuro. Aunque parece bastante claro que Hegel no se sentía especialmente unido a su padre, tampoco hay evidencia de que se hubiera producido una ruptura definitiva entre los dos. Lo cierto es que no hay cartas ni testimonios de que Hegel se sintiese deprimido o se lamentase en aquella época ante nadie de la muerte de su padre; y es significativo que, desde su muerte en enero, Hegel esperase hasta marzo para volver a Stuttgart, donde era necesaria su presencia para ayudar a consolidar y dividir lo que no era exactamente un gran legado. Hegel no estaba abrumado, y no sintió la necesidad de partir inmediatamente para Stuttgart. No habría servido de nada dejarse afectar por la muerte de su padre y pasar por ese tipo de examen de conciencia que a menudo acompaña a tales sucesos. Su decisión de cambiar el curso de su vida tuvo lugar en este período; y finalmente decidió que ya se había movido bastante; que la época de su vida en la que podía aplazar decisiones, seguir como *Hofmeister*, y jugar continuamente con ideas relativas a configurarse una vida como "filósofo popular" mal definido, había terminado. Era necesario emprender algo más serio: necesitaba una *carrera*.

Después de hacer un viaje a Maguncia en septiembre de 1800 para ver de primera mano los resultados de la Revolución tal como se habían puesto en práctica en Alemania, Hegel, aho-

ra en posesión de una pequeña herencia, decidió intentar convertirse en filósofo *académico*. Para ello, se armó de valor y se puso en contacto con su viejo amigo Schelling, con el que no se había escrito desde los días de Berna. Schelling se había convertido para aquel entonces en una gran figura: había sido introducido en los círculos literarios por Immanuel Niethammer, un anterior seminarista en Tubinga e importante figura organizativa entre los intelectuales de Jena; con solo veintitrés años, había conseguido llegar a ser profesor "extraordinario" en la misma universidad que Fichte, y, tras la destitución de este en 1799 bajo la falsa acusación de ateísmo, había conseguido que prácticamente todo el mundo lo considerase como el legítimo sucesor de Fichte en Jena. En su carta a Schelling (fechada el 2 de noviembre de 1800), Hegel le informaba sobre sus planes de mudarse a otro sitio, citando Bamberg como posible lugar, y le pedía algún consejo acerca de su alojamiento en Bamberg, diciendo que estaba «determinado a pasar un período de tiempo en circunstancias independientes, dedicado a trabajos y estudios ya iniciados», observando de pasada que no estaba todavía preparado para la intensidad y las "festividades literarias" de Jena, y que buscaba más bien una ciudad en donde hubiera «provisiones económicas, una buena cerveza para beneficio de mi condición física y unos pocos conocidos». (Hegel llegaba a decir que «preferiría una ciudad católica a una protestante: deseo ver por una vez más de cerca esa religión» —¿estaba pensando quizá en Nanette Endel?—.) Tras pedir perdón a Schelling por distraerlo con tales trivialidades, añadía que «esperaba que volvieran a encontrarse como amigos».

Una vez dicho todo esto, Hegel informaba más bien sorprendentemente a Schelling: «En mi desarrollo científico, que había partido de las necesidades más subordinadas del hombre, me vi inevitablemente conducido hacia la ciencia, y mi ideal de juventud tuvo que tomar la forma de una reflexión y por tanto la de un sistema». Tal vez la muerte de su padre inspirara en él la frase de transformar su "ideal de la juventud", como también la idea de recordar a Schelling, quizá con un deje de tristeza, que él, Schelling, había llevado siempre razón en su insistencia en la importancia de una filosofía sistemática. Hegel había optado originalmente por el compromiso con asuntos

prácticos como "educador del pueblo", una tarea que encontraría cumplimiento mediante escritos que condujesen a la gente a la renovación moral y espiritual con ayuda de una "religión del pueblo"; pero a la luz de su fracaso en la realización de tal proyecto, Hegel subrayaba en su carta a Schelling: «Ahora me pregunto a mí mismo, mientras sigo aún ocupado en ello, qué recompensa puede hallarse en la intervención en la vida de los hombres»[81]. Era sin duda una confesión terriblemente emocional la que Hegel se veía obligado a hacer ante Schelling. Durante años había mantenido tercamente su concepción de sí mismo como hombre de letras, en contra de lo que sus amigos más íntimos del Seminario le aconsejaban hacer. Había menospreciado las complejidades y sutilezas del movimiento postkantiano como partes de una filosofía "esotérica" que era en todo caso innecesaria para la "aplicación" más práctica de la filosofía de Kant; con ello había más o menos insinuado que Schelling se había entregado a una mera especulación, a lo "esotérico", mientras que él, Hegel, se ocupaba de preparar una "intervención" más práctica e inmediata en forma de una "filosofía popular"... Ahora tenía que admitir, ante sí mismo y ante Schelling, que sus anteriores proyectos habían fracasado, que él se había equivocado, y que Schelling había llevado siempre razón. Firmaba la carta con el familiar "Guillermo Hegel".

El tono implorante de esta carta no era difícil de detectar, y Schelling le contestó exactamente del modo en que Hegel esperaba que lo hiciera: en lugar de facilitarle algunas direcciones en Bamberg, le insistió en que se trasladase a Jena y permaneciera junto a él. Y en enero de 1801, en un traslado que resultaría decisivo para él, Hegel llegó a Jena. Debía de sentirse a la vez encantado y temeroso con la perspectiva que se le abría. La estancia en Frankfurt había sido para Hegel una combinación de la mejor y la peor de las épocas. Por una parte, había razones para un cierto abatimiento por su parte: sus intentos de intervenir en el debate de Württemberg habían sido abortados; su propia carrera no iba todavía hacia ninguna parte —después de todo, seguía siendo nada más que un innominado *Hofmeister*, mientras que Hölderlin comenzaba a adquirir algún renombre por su poesía publicada, y la carrera de Schelling había sido simplemente deslumbrante—. Por otra parte, la

Revolución no solo no progresaba en Francia, sino que la simpatía por ella en el Sacro Imperio se estaba decididamente esfumando. La muerte de su padre cuando finalizaba este período le había sacudido, y había provocado en él la conciencia de que tenía necesidad de forjarse por sí mismo una carrera y no de limitarse a vivir los sueños de juventud de convertirse en un hombre de letras. Ahora tenía treinta años y muy poco que mostrar: sus grandes ambiciones de ser un "profesor del pueblo" no habían producido ninguna publicación importante, ningún reconocimiento público... y poco dinero. La muerte de su padre había venido a revelarle solamente que había estado viviendo en un sueño, que ya no era el mimado jovencito intelectual a la cabeza de la clase, sino un oscuro empleado a punto de ingresar en la categoría de los hombres de mediana edad.

Pero su decisión de ir a Jena le daba alguna razón para el optimismo: había gozado de una fecunda compañía en Frankfurt, sus nuevas ideas estaban empezando a tomar forma y seguía manteniendo una confianza plena en el tipo de renovación social, religiosa y moral en la que desde siempre había deseado jugar un importante papel. Ahora se le presentaba la oportunidad de ir, de entre todos los lugares, a la mismísima Jena para proseguir una carrera en Letras y en Filosofía, una oportunidad de hacerse un académico y no un *Hofmeister*. Aun así, y como si se tratara de que no olvidase todavía cuán deudor era de los otros, tuvo que recabar una vez más de las autoridades de la Iglesia de Württemberg el permiso para visitar una universidad "extranjera".

El joven al que siempre le había sido virtualmente imposible hablar de sí mismo, aquel a quien le resultaba más fácil hablar en términos generales que personales, que había musitado a Nanette Endel «no sé por qué acabo siempre haciendo reflexiones generales», se sentía natural y emocionalmente atraído por el ideal de vida universitaria que estaba tomando forma en Jena. Había decidido, sin duda con alguna resistencia inicial, que su "intervención" en la vida de los hombres solo podría tener lugar por la producción de algunos escritos "que formasen un sistema". Estaba convencido de que para poder hacerse "educador del pueblo", era necesario hacerse primero un filósofo según el modelo de Fichte, y asociarse a la nueva univer-

sidad de inspiración fichteana de la vida moderna. Esta decisión iba a afectar no solo a la carrera de Hegel, sino que iba también a cambiar de modo decisivo el estilo con el que había escrito hasta entonces. Tras haber tomado esta decisión, la prosa de Hegel se hizo mucho más "fichteana" y *wissenschaftlich;* abandonó la prosa espontánea que usaba en sus anteriores escritos en favor de lo que ahora veía como un modo de presentación más riguroso y "científico", formulando, como Hölderlin, sus pensamientos en un estilo implacable que no permitía al lector recurrir al uso habitual del lenguaje. El uso paradigmáticamente oscuro que hará Hegel de términos creados por él mismo será la más ambigua de las pretensiones modernizantes heredadas de su viejo amigo Hölderlin.

En resumen: aunque seguía manteniendo sus antiguos proyectos, sus experiencias en Frankfurt y la necesidad de adaptarse a la realidad tras la muerte de su padre habían representado para él un buen escarmiento; aunque tardíamente, llegó a la conclusión de que era absolutamente preciso convertirse en lo que Schelling era ya: un filósofo sistemático. Ninguna otra decisión de Hegel fue tan crucial para su futuro como la resolución de marcharse a Jena y probar suerte con algo que hasta el presente no había experimentado.

JENA: LA TRANSFORMACIÓN DE HEGEL

Con la decisión de trasladarse a Jena, Hegel transformó decisivamente su viejo proyecto y su plan de vida en general. Pero su anterior identificación con la *Bildung* seguía encajando fácilmente con el modelo fichteano de universidad: Si la universidad era la institución central de la vida moderna, e iba a ser gestionada y orquestada por "mentes filosóficas", por hombres de *Bildung*, entonces las gentes como él eran miembros de pleno derecho de la universidad y de la esfera situada en la cima de la vida universitaria: la filosofía sistemática. Su fracasado proyecto de "intervención" práctica en el proceso de renovación espiritual y moral podía retomarse también desde aquí, siguiendo los pasos de su amigo Schelling.

Esta decisión iba a configurar definitivamente el resto de la

vida de Hegel. Aunque no conseguiría un nombramiento regular (el de profesor "ordinario") en la universidad hasta 1817, cuando ya tenía cuarenta y siete años, nunca abandonó el objetivo de obtener ese nombramiento desde que se consagró a este nuevo ideal. Desde 1800, Hegel estaba firmemente convencido de que la universidad era la única institución en la que era posible cumplir los objetivos que se había propuesto cuando estaba en Tubinga, y nunca volvió a vacilar en su convencimiento de que no solo la *filosofía* sistemática era el cemento de unión de la pluralidad de facultades que constituían la universidad moderna, sino que el mismo *filosofar* sistemático era una actividad central, por no decir *la* actividad central, de la vida moderna.

Jena: La universidad moderna toma forma

La ciudad y la universidad de Jena se habían hecho famosas a finales del siglo XVIII por su brillante vida intelectual y cultural, y este fue un fenómeno significativo no solo en Jena, sino en Alemania entera. Todas las universidades alemanas se encontraban en aquel tiempo en un estado de crisis verdaderamente dramático: su imagen era la de anticuadas instituciones medievales, corruptas hasta la médula, y sus enseñanzas inútiles y obsoletas se encontraban en manos de un profesorado que estaba pidiendo a gritos su abolición (como los franceses habían hecho inmediatamente después de la Revolución). Y lo peor era que las universidades estaban produciendo oleadas de jóvenes sin la menor posibilidad de empleo: sencillamente no había puestos gubernamentales ni pastorales para todos los que salían de la universidad alemana con el grado de *Magister*. No era sorprendente, por tanto, que el número de jóvenes que solicitaban el ingreso en la universidad hubiera caído drásticamente, con lo que muchas universidades fueron quedando reducidas a instituciones demasiado gravosas para merecer el interés, cada día menor, de los príncipes que las costeaban. Se habían convertido en objeto de escarnio: Goethe, por ejemplo, se burlaba salvajemente de ellas en su *Fausto*. Semejante situación hizo que muchas viejas universidades alemanas dejaran simplemente de

existir en esta época, y otras acabarían por extinguirse poco después. Por ejemplo, Colonia (fundada en 1388) acabó su vida en 1798; Helmstedt (fundada en 1576) dejó de existir después de 1809; y Frankfurt am Oder (nacida en 1506) expiró en 1811 [82]. Veintidós universidades alemanas (más de la mitad de las que anteriormente existían) desaparecieron durante el período napoleónico [83].

Por otra parte, la circunstancia de que las universidades parecían propiciar una vida desordenada entre los estudiantes, y el nepotismo y corrupción que reinaba en todas ellas, alimentaron progresivamente la opinión de que no solo eran instituciones anticuadas, sino que de hecho eran instituciones perjudiciales para los jóvenes. De este modo, las universidades acabaron por ser consideradas como el último lugar de donde pudiera emanar ningún movimiento cultural de ninguna clase, mucho menos un movimiento tan vibrante como el que había surgido en la pequeña, insignificante y tranquila ciudad de Jena, cuya universidad había sido tradicionalmente conocida solo por el excepcional carácter pendenciero de sus estudiantes. Los estudiantes de Jena eran famosos por su agresividad, su costumbre de batirse, sus sociedades secretas, sus borracheras y su intimidación a los ciudadanos de posición social inferior a la de ellos. Los estudiantes de Jena —tan desdeñosos del aprender como lo han sido siempre todos los estudiantes en todos los lugares y épocas— practicaban el ritual de conferirse mutuamente el título de *Doctor cerevisiae et vini* (doctor en cerveza y vino), una ceremonia que consistía en que el candidato bebiese más cerveza que otros tres oponentes seleccionados para la ocasión [84]. Jena no era, por decirlo suavemente, un lugar donde floreciera la vida intelectual.

Es verdad que en Alemania había excepciones a este modelo, pero eran pocas y estaban alejadas entre sí. La más significativa de ellas era la Universidad de Gotinga, fundada por los príncipes de la casa de Hannover en 1737 y dedicada a los principios modernos [85]. Los fundadores de esta universidad habían dado a la teología —que tradicionalmente era la materia dominante en la universidad, y en muchas universidades prácticamente la única— una posición muy subordinada. Testigos del daño que las disputas religiosas habían causado en Halle

—una universidad atípicamente próspera que decayó profundamente cuando los pietistas consiguieron hacer dimitir de su cátedra a Christian Wolff (el filósofo más importante de aquel tiempo en Alemania) por razones doctrinales—, los fundadores de Gotinga tuvieron buen cuidado de evitar el sectarismo que con frecuencia se había instalado en las universidades alemanas. La libertad académica que la disminución del papel de la teología naturalmente producía, convirtió curiosamente a Gotinga en la universidad líder en la crítica bíblica ilustrada. Los fundadores restaron también importancia a la filosofía, la otra facultad habitualmente central en la universidad tradicional alemana; pero, a diferencia del caso de la teología, esta medida no convirtió a Gotinga en un centro de pensamiento filosófico.

Gotinga ofrecía a sus profesores salarios superiores a los de otras universidades y libertad de pensamiento, esperando con ello atraer solo a profesores famosos. La universidad destacó rápidamente en lo que ahora llamaríamos ciencias sociales. Y lo que es más importante: Gotinga hizo un consciente esfuerzo por atraerse a la nobleza, una clientela que tradicionalmente no estaba orientada a la vida universitaria. Normalmente, la nobleza había ignorado la vida universitaria, prefiriendo asistir en su lugar a una "academia de caballeros" *(Ritterakademie)*, donde el énfasis se ponía no tanto en el conocimiento como en la formación de la versión alemana de un caballero renacentista [86]. Gotinga practicó una consciente política de atracción de este tipo de personajes (que solían pagar matrículas superiores) y por eso ofrecía instrucción no solo en derecho y ciencia social (conocimiento útil para gobernar el *Land*) sino también en «danza, dibujo, esgrima, equitación, música y conversación en lenguas modernas» [87]. Fue un éxito: aunque la nobleza solo constituía el dos por ciento de la población alemana, este porcentaje superó el trece por ciento entre los estudiantes en Gotinga.

La superación intelectual de Jena sobre Gotinga se produjo como fruto de algunos factores contingentes que la colocaron en situación de responder a algunas necesidades profundas de la época. Jena no poseía ninguna de las ventajas naturales de Gotinga: era una ciudad pequeña e insignificante, cuya población no superó casi nunca los 4.500 habitantes. Los ricos

Hannover, emparentados con la familia real inglesa, apoyaban a su Universidad de Gotinga, mientras que los príncipes de Turingia, encargados de Jena, se mostraban más o menos indiferentes para con la suya, tanto en entusiasmo como en apoyo financiero. Los salarios en Jena eran notoriamente bajos, oscilando entre 260 y 460 táleros por año, cuando se consideraba que un mero estudiante necesitaba 200 táleros por año para subsistir [88]. Sin embargo, y por razones completamente accidentales que tenían que ver con la historia de Sajonia (el *Land* donde se encontraba Jena), el patronazgo de la universidad, a diferencia de todas las otras universidades alemanas, no era adjudicable a un solo noble, sino a los cuatro nobles turingios de Weimar, Coburg, Gotha y Meiningen. Y esta circunstancia fue una fortuna para Jena: al estar sujeta a cuatro príncipes diferentes, acabó, para todo tipo de objetivos prácticos, no obedeciendo a ninguno; los respectivos nobles no conseguían reunirse jamás o ponerse de acuerdo en nada, y el interés de cada uno por su universidad no podía ser menor. Esto significaba ciertamente que ninguno de los príncipes turingios estaba dispuesto a prestar a la universidad demasiado apoyo (o a incrementar los salarios de los profesores), pero significaba también que los profesores de Jena tenían las manos libres para construir por sí mismos una plataforma sin precedentes para la libertad de pensamiento y de enseñanza, circunstancia que empezaron a explotar en torno a 1785.

Jena era también afortunada por estar situada en los territorios protegidos por el Tratado de Basilea de 1795, que la exceptuaba de los decretos napoleónicos de interrupción de las actividades en otras universidades alemanas. Debido en gran parte a esto y a la libertad de pensamiento que ofrecía a los intelectuales, Jena atrajo rápidamente, en el período subsiguiente a 1785, a una serie de figuras literarias y científicas que acudían a ella a gozar de la libertad que la universidad les garantizaba, lo cual la hizo florecer rápidamente como universidad puntera en Medicina, Teología, Derecho y, por supuesto, en Filosofía. En 1784 (o puede que lo más tarde en 1785), Christian Gottfried Schütz había comenzado a disertar sobre la filosofía de Immanuel Kant, y casi instantáneamente Jena (no Königsberg, donde vivía el propio Kant) se convirtió en el centro de

propagación de la filosofía kantiana. Schütz fundó una revista, la *Allgemeine Literatur Zeitung*, que rápidamente consiguió una amplia distribución en toda Alemania y se convirtió en el principal órgano de discusión y propagación de las ideas kantianas. Los profesores de Jena pudieron aumentar sus magros ingresos escribiendo para la *Allgemeine Literatur Zeitung*, que excepcionalmente pagaba también altos honorarios por los artículos publicados.

Uno de los factores más importantes para el desarrollo de la Universidad de Jena fue la adquisición, en 1775 por parte de Weimar, de un excepcional ministro de Cultura, entre cuyos cometidos estaba la supervisión de la universidad: Johann Wolfgang Goethe. Cuando llegó a Weimar, Goethe era ya una figura de inmenso prestigio en la vida y en las letras alemanas, hasta el punto de haberse convertido en una celebridad —quizá la primera celebridad literaria, en el sentido de ser un escritor a quien la gente deseaba ver y oír, relacionando sus experiencias personales con sus creaciones literarias. Goethe se tomó un enorme interés por el desarrollo de la universidad, y nombró como superintendente a un funcionario muy capacitado, Christian Gottlob Voigt; también convenció al poeta y dramaturgo Friedrich Schiller para que viniese a la universidad en 1789 como profesor "extraordinario" (llamado así porque su posición no era la de las cátedras "ordinarias" oficialmente fundadas). Aunque Schiller dejaría Jena para trasladarse a Weimar en 1793, la perspectiva de estar cerca de dos hombres famosos de tal envergadura (Goethe y Schiller) era suficiente para atraer a los intelectuales a Jena y, siguiendo esta misma onda, a los estudiantes más serios.

La llegada de Schiller y poco después la de Fichte cambió el curso de la Universidad de Jena y ayudó a crear una «perspectiva del mundo más o menos típica de Jena». En su lección inaugural en 1789 sobre «¿Qué significado tiene, y para qué fin estudiamos la historia universal?». Schiller distinguía nítidamente entre lo que él llamaba los *Brotgelehrte* (los ganapanes) y las *philosophischer Kopf* (las cabezas filosóficas), siendo la diferencia la que hay entre los estudiantes que van a la universidad para aprender algunas técnicas que les permitan ingresar en una profesión (los *Brotgelehrte*), y los estudiantes que llegan a ella

únicamente por el deseo de aprender (las *philosophischer Kopf*): solo estos últimos persiguen un propósito noble y son realmente miembros de una universidad. Y Schiller invitaba a que cada estudiante asumiese separadamente y por sí mismo esta responsabilidad. En 1794, Fichte se incorporó a la universidad (también como profesor "extraordinario") e intensificó la línea que Schiller había ya trazado respecto a la relación entre universidad y vida intelectual. Las lecciones de Fichte se convirtieron rápidamente en una sensación, y de todas partes comenzaron a llegar a Jena estudiantes deseosos de escucharle; pronto su sala de conferencias estuvo tan atestada que los alumnos se traían escaleras de mano para mirar por las ventanas cuando Fichte hablaba [89]. Proclamándose a sí mismo "sacerdote de la verdad", Fichte sostenía que un académico es tanto el profesor como el educador del género humano, puesto que solo el académico es capaz de abordar y articular la verdad, que es la condición necesaria para que todo el mundo conquiste su propia humanidad [90]. Además, la cima del mundo cultivado está ocupada por el filósofo, puesto que solo el filósofo puede posiblemente captar la unidad que hay implícita en todas las otras actividades educativas de la universidad, y mantener unida a esta en su misión pedagógica y moral. Incluso más perentoriamente que Schiller, Fichte llamaba a los estudiantes a asumir por sí mismos tales responsabilidades.

En las formulaciones de Fichte, la universidad (realmente *solo* la Universidad de Jena) era por tanto la institución central de la vida moderna, el lugar donde el conocimiento iba a ser unificado y la libertad de la humanidad subrayada. De un solo plumazo, Fichte había transformado la idea de la universidad como institución antimoderna *par excellence*, como corporación moral e intelectualmente insolvente de tiempos medievales, en la universidad como institución central de los deseos y necesidades de la modernidad. De alguna manera, así como la filosofía de Fichte era una radicalización del kantismo, así sus ideas sobre la universidad fueron una radicalización de la concepción que la Ilustración tenía de una República de las Letras, y según la cual las instituciones centrales de la vida moderna estaban compuestas por el entramado de escritores, editores, libreros y organizadores de salones ilustrados.

El propio Kant se autodeclaró orgullosamente miembro de esa República de las Letras, que, como la consigna de aquel tiempo decía, no conocía fronteras nacionales, y en su obra *La contienda de las facultades* allanó el camino para Fichte, al argumentar que no solo tenía la Facultad de Filosofía madurez suficiente para romper su dependencia de otras facultades (en particular de la de Teología), sino que de hecho podía asumir ahora la preeminencia sobre las demás, puesto que solo ella era la sede de un estudio autónomo, no compartido por ningún otro cuerpo de doctrinas esenciales (lo que la hacía diferente, por ejemplo, del Derecho, que dependía de lo que los legisladores hubiesen promulgado).

Como era habitual, Fichte radicalizó la doctrina de Kant, y estableció los fundamentos para las pretensiones típicamente modernas sobre la centralidad de la universidad como portal de entrada para el ingreso en la elite. Antes de Fichte, pocos habrían pensado que la *universidad* estuviese destinada a algo más que a un estatuto subordinado en el emergente nuevo mundo de libertad política, económica y personal. Por eso, las llamadas de Fichte a la libertad y a la responsabilidad y su incitación a la universidad a convertirse en *la* institución de la vida moderna, no podían sino tener un efecto revolucionario entre los estudiantes. Muchos ofrecieron libremente disolver sus sociedades secretas y consagrarse a los ideales de la educación, proponiendo entregarse al liderazgo de Fichte en ese proceso. (La verdad es que la personalidad rígidamente moralista de Fichte lo había llevado a organizar chapuceramente las cosas, lo cual despertó en los estudiantes un sentimiento de haber sido traicionados que se materializó en interrumpir sus clases, arrojar piedras a las ventanas y tratar de echarlo de la ciudad; pero una vez que las tropas militares fueron enviadas desde Weimar a Jena y la insurrección estudiantil fue dominada, Fichte consiguió rehabilitarse en su puesto, y los estudiantes que lo apoyaban formaron una *Gesellschaft freier Männer* —Sociedad de Hombres Libres— para combatir las viejas cofradías, que tuvo una vida corta) [91].

Lo más sorprendente es que los estudiantes aceptasen tan rápidamente las doctrinas de Fichte e incluso las demandasen. La generación de alumnos que asistían a las primeras lecciones

de Fichte era más o menos la misma que la de Hegel. Habían crecido durante el período tardío de la Ilustración y en el inmediatamente siguiente, cuando la religión tradicional había perdido gran parte de su ascendiente sobre ellos. Muchos pensaban que las iglesias establecidas se habían tornado mucho más interesadas en perseguir la falta de ortodoxia y en proteger sus privilegios que en erigirse en líderes de ningún tipo de movimiento espiritual o moral. La llamada de Fichte a los estudiantes para liberarse a sí mismos asumiendo su responsabilidad moral, les ofreció una alternativa a la ortodoxia de la religión que ellos habían rechazado. Ahora se sentían unidos en una causa que iba más allá de sus meros intereses privados: estaban siendo convocados a participar en un proyecto social común que iba a liberarlos a todos, colectiva e individualmente.

Y quizá tan importante como esto fue que la nueva concepción de la universidad que pregonaba Fichte abría a los intelectuales un nuevo lugar en el mundo. Antes de la Revolución, los jóvenes franceses habían viajado a París con sueños de convertirse en "hombres de letras" para descubrir que, al contrario de lo que habían creído y esperado, la República de las Letras no contaba con puestos remunerados que ofrecer, y que no era posible ganarse la vida como "autor". Muchos de aquellos decepcionados jóvenes comenzaron a simpatizar con las crecientes llamadas a una transformación revolucionaria de la sociedad. La nueva concepción fichteana del papel de la universidad venía a ofrecer a los jóvenes alemanes (como Hegel) una alternativa a una carrera liberal como hombre de letras. Los estudiosos podían desarrollar sus carreras intelectuales como profesores asalariados *dentro* de la institución de la universidad, en lugar de tener que renunciar a toda aspiración intelectual; y los jóvenes estudiantes con ambiciones modernizantes podían asumir una posición asalariada dentro del orden social, sin dejar de ser intelectuales.

La nueva concepción fichteana de la universidad resultó ser una de las estrategias modernas fundamentales para el tratamiento de los intelectuales, no solo en Alemania, sino en todas partes. Al convertirlos en profesionales asalariados al frente de lo que se suponía ser *la* institución crucial para el orden moderno, quedaba alejado el peligro de que se pudieran sentir

secretamente resentidos por trabajar fuera del marco del orden social establecido. Tras la nueva y revolucionaria concepción fichteana del papel de la universidad en la vida moderna, el intelectual adquiría la capacidad —e incluso tal vez una especie de deber— de imaginar su vida como enseñante, no como un hombre o mujer que viviese al margen de la sociedad en una especie de idealizado estado de la República de las Letras. De alguna manera, el profesor se convertía en una posición asalariada dentro de esa idealizada república.

Fichte supo así revolucionar la imagen de la universidad como institución añeja, retrógrada y enemiga de todo lo que fuera moderno, transformándola en un verdadero punto focal de la vida moderna misma, en el agente de la renovación social y moral. Y la filosofía iba a ser el pináculo de ese movimiento, el lugar de la universidad en el que deberían confluir todos esos elementos. También acertó a transformar la imagen del profesor, de sujeto pedante, anticuado y corto de miras, apropiado solo para ser ridiculizado, en la figura de un individuo heroico y moderno, el modelo moral de la vida moderna, el —según la frase de Fichte— "sacerdote de la verdad".

LOS "FESTIVALES LITERARIOS" DE JENA Y EL NACIMIENTO DEL ROMANTICISMO

La efervescencia intelectual de Jena que arrastró a Schelling, y ahora al propio Hegel, no se había limitado a atraer solo a los académicos. El ambiente de Jena —y, en particular, Fichte— sedujo también a otros cuya vinculación con la universidad era solo tangencial. Fichte había arrojado sobre sus oyentes una fuerte carga de exigencias personales y morales, al emplazarlos a aceptar individualmente y en conjunto la responsabilidad de sus propias acciones y creencias; pero, paradójicamente, aquellas exigencias fueron entusiásticamente recibidas. Los dogmáticos, clamaba Fichte, eran incapaces de entender las profundas verdades del giro idealista post-kantiano del pensamiento, porque para eso tendrían que entender hasta qué punto eran libres; tendrían que percatarse de que los contrafuertes que los sostenían en pie no eran más que tramoya erigida por ellos

mismos. Por eso, ninguna refutación del dogmatismo (como la que ofrecía Kant y posteriormente la filosofía de Fichte) podía hacer mella en ellos, porque eran incapaces de entender su propia libertad radical [92]. Fichte urgía a sus oyentes a asumir su propia libertad, a ponerla en práctica en la intimidad de sus vidas y reflexiones, advirtiéndoles implícitamente de que los que persistieran en enterrarla dentro del viejo orden serían incapaces de percibir esta verdad hasta que no "transformasen" de alguna manera su propia libertad y tomasen conciencia de ella.

Es evidente que a los que tomaron en serio este mensaje debió planteárseles una serie de turbadoras cuestiones. Una de ellas era: ¿cómo es posible conseguir que los "dogmáticos" entiendan su propia libertad? ¿Cómo efectuar tal cambio de alma? En el contexto de la Alemania de entonces, esta cuestión tenía una fuerza práctica real y profunda, porque equivalía a decir: ¿cómo puede llevarse a cabo la renovación moral y espiritual de Alemania —la verdadera idea de la revolución— si esta tendría que ser realizada precisamente por aquellos que seguían viéndose a sí mismos como seres "no libres" (y apoyándose en los cánones aceptados por la tradición y la Iglesia)? La primera respuesta que se dio procedía de una brillante y creativa interpretación, aunque equivocada, de lo que Kant y Fichte estaban pidiendo: el poder de la *imaginación*, especialmente tal como la empleaban los artistas que la poseían de modo natural (los que deseaban romper con los patrones "clásicos" del arte impuestos y aceptados), tenía que ser el vehículo que aproximase a la gente a ese cambio espiritual. Los artistas románticos (y no los clásicos que aceptaban servilmente las llamadas formas clásicas) serían el vehículo que dispensase el nuevo orden. Exhibiendo la libertad en acción, el arte se revelaría como un poder emancipatorio, y con ello también como un poder político.

Que estas filosóficas reflexiones un tanto abstractas de Fichte inflamaran a los poetas no es sorprendente. La idea de la "imaginación" como punto de unión entre arte y filosofía —la parte o función más importante, ciertamente, de la mente humana misma— había estado flotando en el pensamiento europeo ya durante algún tiempo, antes de que la sacudida de la filosofía kantiana y fichteana la colocaran a la cabeza de la discusión.

Debido a que los modernos se impusieron la tarea de tratar de entender los matices de la mente humana (frente al interés que, según ellos, habían mostrado sus predecesores medievales por investigar los matices implicados en la creación del mundo por Dios), la idea de la "imaginación" humana cobró para estos una importancia cada vez mayor. Incluso Thomas Hobbes, el gran partidario de eliminar los vestigios del pasado aristotélico/escolástico en beneficio de la "nueva ciencia", había elevado la imaginación a un rango superior, sosteniendo en una obra tardía que «todo lo que hay de bello o de justificable en construir, [...] todo lo que distingue a la civilización de Europa de la barbarie de los salvajes americanos, es hechura de la fantasía (que Hobbes había identificado en obras anteriores con la "imaginación")» [93]. La idea de "fantasía" o "imaginación" había sido gradualmente ligada al pensamiento neoplatónico por el pensador de principios del siglo XVIII Anthony Ashley Cooper (tercer conde de Shaftesbury), quien a su vez había atribuido a la "imaginación" la habilidad de forjar una unidad de sensibilidad y razón, de emoción y pensamiento, que nos capacitaba en último término para discernir la «dependencia mutua de las cosas» [94].

Se había prestado tanta atención al papel de la "imaginación" en los asuntos humanos, que no es sorprendente que repentinamente esta se convirtiera en objeto central de las discusiones filosóficas y literarias durante este período. El mismo Kant en su *Crítica de la razón pura* había sostenido que era facultad de la "imaginación trascendental" unir las contribuciones de la intuición sensible y de la actividad conceptual espontánea en una unidad de conciencia; Schiller había llevado la afirmación de Kant incluso más lejos; y Fichte la había radicalizado completamente (como era típico en él), afirmando que «la entera empresa del espíritu humano proviene de la imaginación, y esta última no puede ser captada si no es a través de la imaginación misma» [95]. Para Fichte, la imaginación se tornó de golpe en *la* facultad de la mente, la base de todas las otras actividades. Lo que había venido siendo un tema emergente en la vida intelectual europea, fue repentinamente elevado por Fichte a una categoría de primer rango. La libertad, la idea supuestamente animadora de la Revolución, se iba a mostrar aho-

ra más profundamente enraizada en la vida humana de lo que antes se había pensado, pero una libertad firmemente ligada al ejercicio de la imaginación.

Todo esto contribuyó a cargar aún más la atmósfera de Jena, espoleando el progreso del primer romanticismo. Dos de las figuras claves en el desarrollo de este movimiento, August y Friedrich Schlegel, vivieron en Jena durante algún tiempo. August Schlegel se trasladó a Jena en 1795, poco después de su matrimonio con Caroline Michaelis Böhmer, la hija de un famoso teólogo de Gotinga, cuyo primer marido, un médico de una pequeña ciudad llamado Böhmer con el que se había casado muy joven, había muerto en 1788. Caroline Michaelis Böhmer Schlegel, consumada figura intelectual por derecho propio, había llevado una vida emancipada, considerada sencillamente escandalosa por las mentalidades anticuadas; había formado parte de los jacobinos alemanes de Maguncia, había sido encarcelada por las autoridades alemanas cuando estas retomaron temporalmente Maguncia, y había sufrido el destierro social de su ciudad cuando se descubrió que estaba embarazada como resultado de una corta relación con un joven oficial francés llamado Jean-Baptiste Dubois-Crancé. August Schlegel, que había quedado prendado de ella cuando aún era muy joven (pero que no era correspondido) le ofreció el matrimonio, y a pesar de su frialdad inicial (ella escribió a un amigo que seguía todavía considerando "risible" la perspectiva de casarse con August Schlegel), decidió finalmente, después de su encarcelamiento, que casarse con él podría ser, después de todo, la cosa más segura y prudente que podía hacer.

También Friedrich Schlegel se instaló en Jena con su nueva esposa, Dorothea, asimismo una intelectual de pleno derecho; y también ella y Friedrich Schlegel se vieron envueltos en su propio y notorio escándalo. Hija del famoso filósofo Moses Mendelssohn, había contraído a los dieciocho años un compromiso matrimonial con un rico banquero de Berlín que no tenía el menor interés por las cuestiones intelectuales. Cuando Friedrich Schlegel estuvo en Berlín, él y Dorothea iniciaron una relación amorosa que la llevó a abandonar a su marido y a divorciarse de él en 1798. Friedrich Schlegel publicó entonces su famosa novela *Lucinda*, un relato autobiográfico apenas di-

simulado de los dos y de la pasión física y espiritual que vivían el uno con el otro. El libro causó un escándalo —el retrato que en él hacía de la unión de sexualidad y amor era un tanto escabroso para muchos temperamentos de entonces, incluyendo al propio Hegel— e hizo famoso a su autor. Los dos hermanos Schlegel cultivaron con todo ello la imagen de haber tenido matrimonios no convencionales en una época que se afanaba por socavar todas las viejas convenciones.

Los Schlegel atrajeron rápidamente a Jena a un círculo de gentes de mentalidades similares a las suyas. En principio, August Schlegel había sido invitado a Jena por Schiller para trabajar en su revista, *Die Horen*, y en la *Allgemeine Literatur Zeitung*. Y ya en Jena fue nombrado profesor "extraordinario" de la universidad. Friedrich Leopold Freiherr von Hardenberg (más conocido por su seudónimo de Novalis), que había sido amigo de Friedrich Schlegel, se incorporó igualmente al círculo de Jena, como también lo hizo el romántico Ludwig Tieck. (Hölderlin había conocido a Novalis durante su primera estancia en Jena.) Schelling encajó de modo muy natural en este círculo, convirtiéndose en el filósofo reconocido del grupo. El propio Friedrich Schlegel fue también profesor "extraordinario" de Filosofía (aunque sus lecciones sobre esta materia eran más bien un desastre, según todo el mundo reconocía). Un verdadero ejército de otras figuras menores completaba el cuadro, y la energía intelectual desarrollada por el grupo fue un poderoso acicate para el desarrollo del romanticismo. (Fue precisamente Friedrich Schlegel quien acuñó y popularizó el término "romanticismo".)

Friedrich describía alegremente la Universidad de Jena como una "sinfonía de profesores" [96]. La casa de August y Caroline Schlegel era el centro de la actividad. Dorothea Schlegel escribió a sus amigos de Berlín: «Un concierto perpetuo de saber, poesía, arte y ciencia como el que aquí me rodea hace que uno se olvide fácilmente del resto del mundo» [97]. Otros, como el teólogo romántico Friedrich D. E. Schleiermacher, eran miembros más o menos honorarios del grupo, incluso aunque no vivieran en Jena. Los dos Schlegel, Friedrich y August, editaron conjuntamente una revista, *Athenäum*, que tuvo una corta vida pero

que fue una de las obras fundacionales del movimiento romántico.

Los primeros románticos que pululaban en torno al círculo de Schlegel tomaron las lecciones de Fichte sobre la libertad del "yo" postulando un "no-yo" como trampolín del nuevo movimiento, aunque le dieron un giro que el mismo Fichte no habría aceptado. Friedrich Schlegel proclamaba en uno de sus "fragmentos" para *Athenäum*: «La Revolución francesa, la filosofía de Fichte y el *Meister* de Goethe son las grandes tendencias de la época. Quienquiera que se sienta ofendido por esta yuxtaposición, quienquiera que no se tome seriamente la revolución, que no sienta la inquietud, que no sea materialista, no habrá logrado poseer una amplia y grandiosa perspectiva de la historia del género humano» [98]. Schlegel iba a utilizar la idea de Fichte sobre la libertad del "yo" para desarrollar su propia teoría de la "ironía", que a su vez sería utilizada para destruir la distinción familiar entre arte antiguo y moderno (una distinción que había sufrido ya los ataques de Lessing). Radicalizando a Kant, Fichte había mostrado que todas las gentes son esencialmente libres, que nada puede contar o valer para el "yo" a menos que uno activamente deje que cuente; Schlegel, por su parte, sostuvo que el verdadero artista no deja que ninguna forma heredada cuente para él salvo en la medida en que él, el artista, "le permita" que cuente.

Schlegel proponía por ello reemplazar la vieja distinción entre arte clásico y arte moderno por la distinción para él más fundamental entre arte clásico y arte *romántico*: el arte romántico tenía que estar caracterizado por la distancia irónica entre el artista y su propia obra, por su rechazo a permitir que él y sus obras fueran completamente absorbidos en una ordenación externa ("clásica"). Que esta nueva distinción no era solo la antigua expresada con otras palabras era manifiesto por la inclusión de Shakespeare entre los artistas paradigmáticos "románticos", como un artista que nunca quedó "absorbido" completamente en sus obras. El artista romántico no podría permitir que su imaginación creativa se dejara ordenar por reglas (como las de la tragedia clásica, por ejemplo) que él mismo no hubiese dictado. En tanto que guiado por la *imaginación*, el artista no está sujeto a reglas que él no se ha impuesto, y la distancia

irónica incluso de esas reglas significa que el artista no podría nunca estar completamente absorbido o totalmente revelado en sus obras [99].

Los románticos tomaron seriamente la idea de Fichte de la auto-realización del "yo", pero le dieron un sesgo existencial que iba más allá de todo lo que Fichte podía haber imaginado. Fichte había defendido que la revisabilidad intrínseca de todos nuestros juicios estaba ligada a nuestra total libertad para hacer tales revisiones; que solo el "yo absoluto" podía determinar por sí mismo lo que tenía que ser considerado epistémico, o moral, o estético. Así, la total e "ilimitada" espontaneidad del sujeto de pensamiento y de acción solo podría ser *auto*-limitada. Románticos como Friedrich Schlegel tomaban este "yo", no como el "yo absoluto" de Fichte, sino como el yo real y existente del poeta y el crítico, el yo que puede distanciarse irónicamente de su entorno inmediato, contemplar todas las cosas como algo que él podía aceptar o rechazar, y situarse a sí mismo en términos de una búsqueda de lo "absoluto" que sigue siendo solamente un "ideal" infinito, no algo que alguna vez pueda lograrse [100].

Y esto a su vez les parecía que exigía un enfoque más personal del arte. Para los románticos, la exploración del yo, del mundo personal de las emociones y de la sensualidad en el contexto de una concepción holística del "Ser" más bien abstracta, era más importante que las frías determinaciones de las categorías que Fichte había buscado. Aquellas gentes, cuyos viejos vínculos con la religión se habían debilitado, pero que aún seguían buscando algo que pudiese redimir sus vidas, encontraron en el llamamiento de Fichte a actualizar su propia libertad una incitación a explorarse a sí mismos, y al hacerlo así anunciaron un nuevo mundo de libertad y reconciliación.

El movimiento romántico que nació en Jena (en parte de las lecciones de Fichte) fue producto de una serie de personalidades diferentes y —a pesar de sus declarados ideales de unificación de filosofía y poesía— no particularmente inclinadas al tipo de pensamiento filosófico sistemático que Fichte defendía. Friedrich Schlegel, por ejemplo, encontraba que el aforismo paradójico y el "fragmento" eran la manera ideal de expresar sus ideas sobre la ironía y sobre la esencial incompletez de toda

experiencia, del constante movimiento hacia adelante de la auto-conciencia como fruto de mirar hacia atrás en sus recuerdos. Como movimiento, el romanticismo tendía a oponerse a todas las escuelas de pensamiento anteriores, y de ahí que sea notoriamente difícil adscribir una unidad al movimiento romántico, puesto que conscientemente se resistía a toda sistematización o categorización fija o definitiva de sí mismo.

No obstante, los románticos de Jena solían tener cuatro ideales relacionados entre sí. El primero, la tendencia a creer en la unidad del conocimiento, no al modo de la Ilustración —como un árbol estructurado en una diversidad de ramas— sino como un conjunto de fragmentos que se desarrollan autónomamente a partir de una totalidad inicial, y que no sería por tanto un asunto de "lógica", sino solo de experiencia e imaginación. El segundo, la defensa a ultranza del ideal de una "interioridad subjetiva", *Innerlichkeit*, la tesis de la irreducibilidad y primacía de la experiencia subjetiva, que corría en paralelo con una concepción "realista" del mundo que se negaba a admitir que el "Ser" mismo pudiese ser aprehendido exhaustivamente en tal experiencia subjetiva. (Los románticos rechazaban por tanto la noción idealista fichteana de que el yo incluía o comprendía al no-yo, manteniendo en cambio que el fundamento de toda comprensión de la experiencia incluye necesariamente una gran parte de experiencia no comprendida o apresada —e incluso tal vez incomprensible o inabarcable— y que la función del arte y de la teoría era dirigir nuestra atención hacia la relativa carencia de límites de los horizontes de nuestra vida consciente.) El tercer ideal era la reacción de la mayoría de ellos contra el desencanto de la Ilustración hacia la naturaleza, apelando a una especie de adoración de esta, pero cuidándose mucho de que esta adoración no tuviera absolutamente la menor similitud con nada parecido a la religión tradicional u ortodoxa. (Que el hundimiento del programa romántico llevase a algunos —como al propio Friedrich Schlegel— a convertirse al catolicismo no es sorprendente desde este punto de vista; y ciertamente Hegel no se sorprendió por ello.) El cuarto ideal —que está ya implícito en sus otras concepciones— consistía en la defensa a toda costa de la tesis, fichteana según ellos, de la primacía de la imaginación sobre el "mero" intelecto.

En todas estas cuestiones, el movimiento romántico de Jena respondía exactamente del mismo modo que el resto de los estudiantes admiradores de Fichte: la demolición de todo lo que tradicionalmente había sido autoritario, el sentimiento de que la vida moderna se imponía aferrándose con uñas y dientes, la búsqueda de algo que reemplazase la fuerza reconciliadora de la antigua religión ya exhausta. El mundo de libertad formulado primero por Kant y radicalizado luego por Fichte, que la Revolución francesa había prometido, pero que a los ojos de muchos había sido traicionado, era un mundo en el cual todo lo que anteriormente había tenido alguna importancia estaba ahora en proceso de ser reestablecido o rechazado a la luz de las nuevas concepciones. De este modo, Friedrich Schlegel podía escribir a su amigo Novalis diciéndole que él pretendía «escribir una nueva Biblia y continuar los pasos de Mahoma y de Lutero» [101].

Algunos románticos empezaron a hablar en términos poéticos de la muerte, negando que fuera la oposición a lo vivo, y viendo en ella en cambio la culminación de la vida. El interés romántico por la muerte no consistía, por tanto, en algún tipo de fascinación por negar la vida mediante la mortalidad, sino en un intento de afirmar la vida misma. Los románticos parecían pensar que lo que hace a la vida digna de ser vivida es que redime de la muerte, pero puesto que los viejos modos de redimir la mortalidad humana habían perdido su autoritario poder de captación de la gente, era necesario crear un nuevo entendimiento de la relación entre vida y muerte que fuese reconciliador por sí mismo. Así, Novalis y Schlegel comenzaron ofreciendo la idea de que la muerte era parte de la vida, su culminación, y que le daba al ser viviente una razón que lo reconciliaba con la vida. Pero esta idea se les fue yendo rápidamente de las manos cuando el interés romántico por lo que podía redimir la vida empezó a tomar más y más el carácter de una fascinación por la muerte per se. Los seductores *Himnos a la noche* de Novalis, escritos después de que su joven prometida, Sophie von Kühn, muriese a los trece años, hablan de la muerte como meta de la vida: «Lo que entonces nos hundía en infinita tristeza / nos lleva ahora hacia adelante en dulce anhelo» [102]. Incluso Friedrich Schlegel describía en *Lucinda* a los

dos amantes suspirando por la muerte en la sección de la novela titulada «Añoranza y quietud», puesto que la muerte liberaría su unión de las contingencias del mundo y la haría eterna.

Las personalidades incendiarias que constituyeron el movimiento romántico de Jena encontraron pronto, sin embargo, múltiples razones para enemistarse entre sí. Los hermanos Schlegel, que se enfrentaban habitualmente con el equipo editorial de la *Allgemeine Literatur Zeitung*, tuvieron que dimitir de ese mismo equipo en el otoño de 1799; y esto a su vez obligó a Christian Gottfried Schütz —el influyente editor de la revista, un importante filólogo que era figura clave en la promoción en Jena de los ideales del arte y de la vida griegos— a publicar un artículo en la revista en el que más o menos acusaba de inestabilidad mental a ambos hermanos [103]. Todas estas querellas internas llevaron finalmente al círculo romántico a su disolución final hacia 1803. Pero las ideas que ellos habían puesto en circulación iban a ser significativas para el desarrollo de Hegel, que adoptó algunas de ellas y procuró distanciarse de lo que a sus ojos eran extravagancias del grupo, mientras mantenía unas relaciones personales más bien tensas con muchos miembros de aquel movimiento.

DECADENCIA DE JENA. ENTRADA DE HEGEL

Hegel se sentía muy atraído por la fama de Jena y personalmente fascinado por el ideal de universidad fichteano. Aunque mucho mejor dispuesto hacia el clasicismo que emanaba del Weimar de Goethe que hacia el tipo específico de romanticismo que vio la luz en Jena, su viaje a esta ciudad iba a plantearle un conflicto personal sobre el modo de combinar dentro de su propio pensamiento estos movimientos intelectuales. El joven de una ascendiente familia de Württemberg, sensible siempre a su propio estatuto social en el mundo, encontraría más de su gusto el ambiente más o menos burgués de Jena que los aires aristocráticos de Gotinga. En Gotinga, los edificios más grandes y notables eran las caballerizas; en Jena, los profesores vivían pobremente, pero en constante diálogo con

sus colegas y con la sensación de estar comprometidos en el proyecto común de creación de la vida moderna desde sus cimientos. A diferencia de la semiaristocrática misión de Gotinga de producir gente "acabada", los intelectuales de Jena se preocupaban e interesaban más por la *Bildung*. Por otra parte, el creciente interés del propio Goethe por el contenido de los modelos clásicos y por la emergente ciencia natural de la época, contribuyó a hacer de Jena un centro del nuevo aprendizaje y no meramente un lugar de transmisión del antiguo conocimiento.

Por desgracia para Hegel, la universidad que protagonizó semejante explosión intelectual había empezado ya a decaer antes incluso de que él llegara. Aunque la universidad se había convertido en un imán para los intelectuales, no todos los adscritos a ella estaban particularmente emocionados con los nuevos colegas. Los antiguos profesores "ordinarios" se sentían especialmente amenazados por los recién llegados. Los ingresos de los profesores "extraordinarios" no dependían de la estructura gremial de las universidades medievales (como era el caso de los profesores "ordinarios"), sino que procedían directamente del gobierno, por lo que el repentino aumento en el número de distinguidos profesores "extraordinarios" representaba una amenaza no solo para el estatuto de los antiguos y establecidos profesores "ordinarios", sino también para continuar gobernando la universidad.

El nombramiento de Schiller fue un caso paradigmático de las tensiones surgidas en la estructura de la Universidad de Jena. A causa de su libro *Historia de la secesión de los Países Bajos del Gobierno español*, Schiller fue llamado a Jena como profesor de Historia. Sin embargo, los historiadores "ordinarios" se burlaban del hecho de que Schiller no tenía una cualificación formal en historia, y más aún se mofaban de que no fuese capaz de dar sus clases en latín (un prerrequisito esencial para un historiador). Un profesor "ordinario" de Historia en la universidad, Christian Gottlob Heinrich, orquestó una intransigente campaña contra el nombramiento de Schiller, y este tuvo finalmente que aceptar que se cambiase su título por el de profesor "extraordinario" de Filosofía, no de Historia. (Negar a Schiller un nombramiento para la Facultad de Historia fue, para

desgracia del profesor Heinrich, la única cosa digna de mención que hizo en su vida.) Pero tampoco los dos profesores "ordinarios" de Filosofía, Justus Christian Hennings y Johann August Heinrich Ulrich, se sintieron más felices que los historiadores con este nuevo nombramiento, e intentaron resistirse a la intrusión de la nueva filosofía kantiana y post-kantiana con la misma vehemencia con que los historiadores habían rechazado a Schiller.

Del mismo modo, los éxitos de Fichte ante su atril, que habían hecho que la matriculación de estudiantes en la universidad se disparara, sirvieron solo para encolerizar a la vieja guardia de Jena. Y puesto que cada estudiante pagaba individualmente derechos a los profesores por asistir a sus clases, la vieja guardia vio en la masiva asistencia de estudiantes a las clases de Fichte una merma de sus propios ingresos.

Pero Fichte les ofreció pronto un mejor blanco al que apuntar. En un acto bien intencionado pero imprudente, Fichte programó algunas conferencias para un domingo por la mañana a la misma hora de los servicios religiosos en la ciudad. (Fichte creía firmemente que el contenido moral de sus conferencias lo absolvía de cualquier acusación de interferencia con la piedad.) Y esto suministró a aquellos resentidos contra los recién llegados el arma con que atacar a Fichte, del que ya se rumoreaba que era un peligroso jacobino por su pública defensa en 1793 de la Revolución francesa. Fichte ayudaba a editar una revista (el *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*, es decir, la Revista Filosófica de una Sociedad de Eruditos Alemanes) juntamente con Immanuel Niethammer, un suabo transplantado a Jena que había estudiado en el Seminario de Tubinga y que, tras haber estado primero en la Facultad de Filosofía de Jena, se había cambiado luego a la Facultad de Teología. (Niethammer había sido un buen amigo de Hölderlin en el Seminario y había intentado promover a Hölderlin como filósofo cuando este estuvo en Jena; más tarde jugaría también un papel crucial en la promoción de la carrera de Hegel.) Cuando Fichte publicó un artículo en esa revista sobre la base ética de la religión, insistiendo constantemente en que tal religión requería postulados prácticos acerca de la existencia de Dios, fue acusado de ateísmo por la vieja guardia. Y a partir de en-

tonces comenzó a difundirse una serie de artículos en los que se acusaba a Fichte de ateo y, por implicación, de simpatías jacobinas. Karl August, el duque de Weimar, se incomodó particularmente con su ministro, Goethe, por no vigilar más de cerca las que él consideraba tendencias subversivas que circulaban por "su" universidad. Goethe mismo, que no hubiera prestado la menor atención al pretendido ateísmo de Fichte incluso aunque hubiera sido verdad, montó sin embargo en cólera ante la obstinada imprudencia de Fichte, y no hizo nada por ayudarlo. Cuando Fichte enturbió aun más todo el asunto adoptando una postura ofensivamente arrogante y moralista frente a los cargos evidentemente injustos de que era objeto, Christian Gottlob Voigt, el hombre de confianza de Goethe al frente de la universidad, renunció a seguir defendiéndolo. El 27 de marzo de 1799 se tomó la decisión de prescindir de las enseñanzas de Fichte, y las reuniones del 14 y 25 de abril ratificaron esta decisión.

La vieja guardia estaba exultante con la dimisión de Fichte, en particular el profesor de Filosofía Ulrich (para quien las peticiones de readmisión de Fichte formuladas por los estudiantes eran el equivalente moral de pedir la reconstrucción de un burdel) [104]. Cuando otros profesores amenazaron con marcharse si se obligaba a dimitir a Fichte, las autoridades universitarias hicieron caso omiso de tales amenazas por considerarlas vanas. Sin embargo, cuando el número de estudiantes que acudían a Jena empezó a disminuir tras la dimisión de Fichte, los profesores "extraordinarios" que habían dado fama a la universidad comenzaron a tomar conciencia del provincianismo de Jena y de lo escandalosamente bajos que eran sus sueldos. Hasta ahora se habían sentido compensados por la libertad sin precedentes de Jena, pero la dimisión de Fichte había demostrado cuán precaria era de hecho esta libertad, y, para aumentar su malestar, que los contratados como profesores "extraordinarios" no disfrutaban de puestos ni de ingresos seguros, sino que dependían totalmente de la benevolencia de los funcionarios del Gobierno en Weimar.

Por aquel mismo tiempo se había reconstruido la Universidad de Halle, y, a partir de 1803, la Universidad de Wurzburgo (que acababa de ser colocada bajo la administración bávara) ha-

bía sido declarada libre del control clerical, ofreciendo así a los contratados un camino para escapar del malestar de Jena. En medio de todo este torbellino y de las nuevas competencias que presentaban otros lugares, Karl August, el duque de Weimar, vino a empeorar las cosas al decidir construirse un nuevo palacio, con lo que el dinero que podía haber sido empleado en competir con Halle y Wurzburgo fue dirigido a la construcción del palacio (para cuyas obras se contrataron, según Voigt, a 400 personas). Karl August gastó 4.000 táleros por semana en la construcción de dicho palacio, y casi ninguno en la universidad. El resultado fue que la mayoría de los profesores más eminentes empezaron a buscar mejores ofertas en otros lugares.

Hegel ya debía de saber algo de esta decadencia cuando se presentó en 1801 en Jena para reunirse con Schelling, y por ello llegó a su nuevo destino con cierta ansiedad, pero con el convencimiento de que finalmente estaba en un lugar apropiado para una persona de su situación y ambiciones. El 21 de enero de 1801 llegó a Jena y se instaló junto a la casa de Schelling en "Klipsteinishchen Garten". En la única imagen suya de esta época (una silueta) aparece con un corte de pelo al estilo "Titus", muy de moda entonces (conocido probablemente como el corte de Napoleón); un estilo identificado con la "modernidad" (y a veces con la Revolución), que había de llevar ya toda su vida [105]. (Un dibujo de su período en la universidad indica que probablemente nunca adoptó el más tradicional corte de pelo largo propio de la generación inmediatamente anterior a la suya; desde luego, durante sus años universitarios parece que conservó siempre el corte de pelo más bien despeinado y desaseado del estilo "revolucionario".)

Una vez familiarizado con su nueva situación, Hegel se mudó poco después de su llegada a un apartamento con jardín junto a la casa de Schelling, y se dedicó a gestionarse un nombramiento de profesor "extraordinario" en Jena [106]. Por de pronto, sin embargo, tuvo que conformarse con ser *Privatdozent* —una especie de conferenciante sin sueldo— en la universidad, y sus esperanzas de devenir "profesor extraordinario" habrían de verse frustradas en 1805. El puesto de *Privatdozent* no era en absoluto satisfactorio: sin salario alguno por parte de la universidad, el *Privatdozent* cobraba unas tasas por sus conferen-

cias, pero sus ingresos dependían del número de estudiantes que pudiese reclutar para escucharle; de no haber contado con su pequeña herencia para vivir durante este período, ser *Privatdozent* no habría sido una opción para él, puesto que nadie podía vivir con los escasos ingresos que obtenía de sus conferencias. Aun así, incluso para conseguir este humilde cargo tuvo que convencer a la Facultad de Filosofía (que, conviene recordarlo, era más amplia que lo que en el siglo XX constituiría un "departamento de Filosofía") de que el grado obtenido en Tubinga era suficiente garantía para poder ser profesor, y tuvo que presentar y defender una tesis de "habilitación" (que forma parte del sistema tradicional de la universidad alemana, en el que se requiere una segunda disertación para obtener el derecho a dar conferencias).

Por tanto, Hegel se puso inmediatamente a preparar una corta tesis en latín cuyos materiales, al parecer, había traído consigo desde Frankfurt [107]. Aún hubo algún que otro malentendido entre Hegel y algunos miembros de la facultad sobre su derecho a defender una tesis, pero el asunto se decidió finalmente a su favor, y el día de su cumpleaños, el 27 de agosto de 1801, presentó una breve tesis de habilitación llamada «Sobre la órbita de los planetas» [108]. El acto de presentación consistió en la defensa de sus tesis por parte de Hegel, ante la presencia de algunos "defensores" y algunos "oponentes" oficiales. Los "oponentes" de Hegel eran el propio Schelling —"oponente" solo simbólicamente, puesto que algunas de las tesis que Hegel defendía eran más o menos schellingianas— y el suabo Immanuel Niethammer. Como "defensor" suyo tenía a Karl, el hermano de Schelling. Innecesario es decir que Hegel salió airoso de esta defensa. Y con esto comenzó la vida "oficial" de Hegel en Jena.

La tesis de habilitación dio lugar a una de las leyendas más antiguas que se conocen sobre Hegel, la de que en ella había deducido a priori la imposibilidad de que hubiera nada entre los planetas Júpiter y Marte, precisamente cuando un astrónomo italiano de prácticamente la misma época había descubierto empíricamente la existencia de algunos asteroides justo en el área en donde supuestamente había declarado Hegel que era imposible a priori que los hubiera. Al igual que tantas leyendas

sobre Hegel, también esta es falsa. La base de ella se encuentra en su exposición, al final de la tesis, de varias disputas relativas a las descripciones matemáticas de las distancias entre los planetas. Hegel comenzaba esta exposición con la siguiente observación cuasi schellingiana: «Queda por añadir algo relativo a las ratios de las distancias de los planetas, que con seguridad parecen ser solo asunto de la experiencia. Pero las ratios no pueden constituir una medida y un número que sean extraños a la razón: la experiencia y el conocimiento de las leyes naturales no se basan en otra cosa que en nuestra creencia en que la naturaleza está regida por la razón, y en que estamos convencidos de la identidad de todas las leyes naturales». Luego añadía que diferentes investigadores enfocaban esta "identidad" de maneras diversas: después de haber dado expresión matemática a una ley natural y comprobado que no todas las observaciones encajan con esa ecuación, algunos llegan a dudar de la veracidad de los experimentos anteriores, y tratan de reajustar las cosas; mientras que otros están convencidos de que si la ecuación dice que hay algo en un sitio, entonces simplemente tiene que haber algo en ese sitio, y puesto que «las distancias de los planetas entre sí sugieren una ratio de una determinada serie matemática, según la cual para el quinto elemento de esa serie no existe ningún planeta en la naturaleza, uno llega a sospechar que entre Marte y Júpiter existe realmente un cierto planeta que —aunque desconocido para nosotros— recorre su camino en el espacio y es celosamente buscado en la investigación. Pero dado que esta serie es aritmética y no se ajusta siquiera a las series que los números producen por sí mismos, por ejemplo, la de las potencias, no tiene significación alguna para la filosofía». A continuación, comentaba algunas especulaciones pitagóricas sobre la fuerza de esta serie numérica, el modo en que fue tomada por Platón en el *Timeo* como serie aritmética en cuyos términos había construido el demiurgo el universo, y observaba que «en el caso de que esta serie arrojara el verdadero orden de la naturaleza, sería claro entonces que entre el cuarto y el quinto lugar habría un gran espacio, y que no faltaría en él ningún planeta». Hegel no aceptó nunca la idea de que la serie numerológica de Platón ofreciera nada semejante a una verdadera descripción; pero no decía explíci-

tamente que Platón estuviera equivocado, y así comenzó la leyenda. El contexto deja claro, sin embargo, que en las circunstancias que rodeaban una tesis escrita precipitadamente, esta idea fue expuesta solo como una posibilidad y no como una idea que él compartiera seriamente [109].

Tras su defensa de la tesis, Hegel procedió inmediatamente a ofrecer conferencias durante el semestre de invierno de 1801-1802. Los anuncios públicos de las conferencias mostraban que ofrecía un curso sobre «Lógica y metafísica», y dos cursos en colaboración con Schelling: una «Introducción a la idea y límites de la verdadera filosofía» y un «Disputorium filosófico» en el que los estudiantes estaban obligados a defender una tesis cada semana. Uno de los estudiantes —el Sr. Bernhard Rudolf Abeken, más tarde rector de un *Gymnasium* en Osnabrück, que mantuvo siempre unas buenas relaciones con Hegel— consignaba en sus memorias el poco talento que él tenía para la filosofía y que, en contra de su buen juicio, se unía a la clase solo para encontrarse forzado a defender tesis tales como «La historia se repite idealmente a sí misma en el arte; el propósito de una historia del arte tendría que ser por tanto el de mostrar cómo la unidad en el arte se corresponde con la multiplicidad en la historia», o «Épica y tragedia se relacionan entre sí como la identidad y la totalidad; la poesía lírica está situada en el centro y exhibe duplicidad *(Duplizität)*», temas todos ellos muy schellingianos en aquella época [110].

Hegel decidió escribir su propio libro de texto para sus clases, y la casa editorial Cotta —una empresa prominente (de hecho, la editora de Goethe) ubicada entonces en Tubinga— anunció en una pequeña noticia el 24 de junio de 1802 que iba a publicar un libro sobre «Lógica y metafísica» del Dr. Hegel. En el *interim*, el *Magister* de Hegel se había convertido de algún modo en un grado de *Doktor*, y al parecer con la aprobación de los examinadores de Jena.

Desgraciadamente, el anunciado libro nunca apareció, aunque Hegel trabajó febrilmente sobre esos temas durante sus primeros años en Jena. En el primer año escribió y publicó su primer y breve libro: *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling*, que apareció en septiembre de 1801, poco después de su defensa de la habilitación, y que todos tomaron

como una defensa de la filosofía de Schelling contra la de Fichte —una extraña tesis, puesto que Schelling había sido tenido hasta entonces por un ortodoxo defensor de las ideas de Fichte [111]—. La publicación del libro fue oportuna. Aunque Schelling aspiraba ciertamente a perfilarse como el evidente sucesor de Fichte, tenía que competir con el gran discípulo que Fichte seguía teniendo en la universidad. No solo la revista de Niethammer era una publicación que, tras haber puesto todo su énfasis en la filosofía kantiana, había acabado por convertirse básicamente en una revista para la difusión de la filosofía fichteana, sino que en la universidad existía aún un popular y devoto fichteano que enseñaba la filosofía de Fichte: Johann Baptist Schad, quien, al igual que Fichte, había nacido en circunstancias extremadamente modestas —era hijo de unos granjeros católicos y originalmente había estudiado para sacerdote—, se había doctorado en Filosofía en Jena y venía exponiendo el pensamiento de Fichte desde 1799 hasta 1804 ante amplias y simpatizantes audiencias [112]. Schad no intentó nunca elaborar un pensamiento original, contentándose simplemente con desarrollar en forma más popular la filosofía de Fichte. Pese a la poca originalidad que Schad proyectaba sobre las cosas, era sin embargo el garante de la persistente influencia de Fichte en la universidad, lo cual impedía a Schelling presentarse a sí mismo como la siguiente etapa lógica en la progresión del pensamiento postkantiano que estaba empezando a tomar forma en Jena. El ensayo de Hegel representó por tanto un empujón en la carrera de Schelling.

Resulta claro que, aunque esta vez Hegel se había decidido finalmente por la publicación, seguía sintiéndose insatisfecho con los resultados de sus esfuerzos. Pese a ello, la cantidad de trabajo que logró producir durante este período es asombrosa. Poco tiempo después de que el libro sobre la *Diferencia* hubiera aparecido, él y Schelling se embarcaron en la edición de una revista crítica. El éxito de las revistas que salían de Jena, como el *Athenäum* de los hermanos Schlegel, la *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*, y sobre todo la *Allgemeine Literatur Zeitung* de Schütz, animó a J. F. Cotta a inaugurar otra revista crítica más. La *Allgemeine Literatur Zeitung* había sido el órgano principal de difusión de la filosofía kantiana, la *Philo-*

sophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten se había convertido en la revista que diseminaba la filosofía idealista/fichteana, y *Athenäum* había divulgado las ideas del romanticismo. Schelling empezó negociando con Cotta la fundación de una nueva revista que (aunque él no lo dijera) estaría claramente orientada a la difusión del punto de vista schellingiano. En un primer momento había planeado realizar este proyecto con Fichte, pero la progresiva agudización de las diferencias entre ellos y la repentina irrupción de Hegel en escena cambiaron sus planes, y Schelling acabó sugiriendo a Hegel que coeditaran ellos dos la revista, cuyo título sería *Kritische Journal der Philosophie* (Revista Crítica de Filosofía). Hegel publicó una variedad de largos ensayos en esta revista, todos ellos con un tinte schellingiano, y esta asociación con el punto de vista de Schelling iba a colorear en alguna medida la reputación de Hegel durante el resto de su vida. Aunque los ensayos no llevaban firma, la mayoría de los lectores podía detectar por el particular estilo literario de Hegel y por su carácter agudamente polémico cuáles habían sido escritos por él.

A medida que el trabajo en la revista progresaba, comenzaron a surgir indicios de conflicto entre Hegel y Schelling. En sus cartas, Schelling mostró desde muy pronto signos de distanciamiento de Hegel, llegando incluso tan lejos como para atribuir las torpezas y errores de sus propios ensayos a descuidos por parte de Hegel en corregirlos adecuadamente antes de su publicación [113]. A los ojos de Schelling, Hegel era sin duda un viejo amigo al que él estaba ayudando, pero que no tenía derecho a plantear ninguna reclamación, y cuyo papel era simplemente el de ser un buen soldado en el recién fundado movimiento schellingiano en filosofía. Que Hegel pudiese aspirar a desarrollar ideas propias que no fuesen simplemente elaboraciones del punto de vista schellingiano, ni se le pasó por la mente. A los ojos de Schelling, *su* propio punto de vista era el punto de vista *compartido* por ambos. Hegel se encontró de este modo colocado en una posición realmente incómoda: continuar ayudando a la causa de Schelling como un leal sirviente significaba seguramente abandonar sus propias ambiciones; pero abandonar la causa schellingiana era exponerse al riesgo de no tener futuro y abandonar a un viejo amigo que había acudido

a ayudarle. Pero Hegel era muy sensible a cualquier insinuación de ser meramente un factótum o apologista de las concepciones de Schelling. Por ejemplo, cuando en un periódico de Stuttgart apareció la noticia de que «Schelling se había traído ahora a Jena desde su patria de Württemberg a un sólido guerrero, a través del cual comunicaba a un atónito público que incluso Fichte estaba por debajo de su propia concepción», Hegel se sintió obligado a denunciar semejante juicio en un número de la *Revista Crítica de Filosofía* [114]. Sin embargo, Schelling continuaba considerando que él y Hegel trabajaban en un "proyecto común", lo que para Schelling significaba solo que Hegel trabajaba para *su* proyecto. Las tensiones entre los dos amigos fueron en aumento.

Además de estas tensiones entre los dos amigos, las brillantes luces de Jena que habían atraído a Hegel iban perdiendo rápidamente su brillo. La decadencia de la universidad y de la ciudad de Jena como centro intelectual se aceleraba año tras año, y se mostraba ya con toda evidencia. Cuando Hegel llegó en 1801, este declive, aunque preparado en la sombra, todavía no era patente. Cierto que Fichte había sido expulsado de Jena, pero su lugar había sido ocupado por Schelling, y él y su amigo estaban editando juntos una revista potencialmente importante. Sin embargo, del mismo modo que en la última parte del siglo XVIII se había dado un movimiento masivo de intelectuales hacia Jena, ahora, repentinamente, a comienzos del siglo XIX, tenía lugar una rápida y masiva fuga de talentos desde esa misma ciudad. Hacia el año 1803, ninguno de los miembros clave del movimiento romántico vivía ya en Jena. En 1802, el notable jurista de inspiración kantiana Paul Johann Anselm von Feuerbach se marchó a Kiel. Cuando en 1803 la Universidad de Halle ofreció la importante suma de 1.400 táleros al profesor Justus Christian Loder —un cirujano anatomista de la Facultad de Medicina que gozaba de una inmensa autoridad moral y era por ello conocido como el «verdadero canciller de la universidad»—, este aceptó la oferta, a pesar de las súplicas de Goethe para que se quedase y, añadiendo el insulto a la ofensa, se llevó consigo su inestimable colección de "ejemplares" anatómicos [115]. Después de que Loder anunciase su partida en 1803, Christian Schütz comunicó unas semanas más tarde que él también se

marchaba a Halle, añadiendo a los infortunios de Jena el hecho de que se llevaba con él la *Allgemeine Literatur Zeitung*.

Y lo que fue aún peor, Schelling, el amigo de Hegel, protagonizó uno de los grandes escándalos del momento en Jena, y debido a este escándalo se vio en la necesidad de abandonar también él Jena para instalarse en otro lugar. En 1798, Schelling había conocido a Caroline Schlegel, la ya citada esposa de August Schlegel. Schelling tenía entonces veintitrés años, ella treinta y cinco y tras sí una larga historia de seducciones de hombres más jóvenes que ella. Es evidente que Caroline poseía una independencia de espíritu que atraía a muchos de los hombres que la rodeaban, aunque también espantaba a muchos otros; por ejemplo, mientras agradaba a Goethe, Schiller se refería a ella con el nombre de "Dama Lucifer". Schelling era un huésped frecuente en casa de los Schlegel y, como suele ocurrir en situaciones como esta, no pasó mucho tiempo antes de que Caroline Schlegel y Schelling comenzaran un *affaire* del corazón. En este estado de cosas, evidente para todo el mundo, Caroline, August Schlegel y Schelling se reunieron en Berlín en 1802 y amigablemente llegaron a un acuerdo sobre lo que ya era una situación insostenible: con la intervención de Goethe, Caroline obtuvo el divorcio (con la total cooperación de August Schlegel) y ella y Schelling se casaron en 1803.

De por sí, esto hubiera bastado para provocar un pequeño escándalo. Pero resulta que, antes de que comenzara la aventura amorosa entre ambos, Caroline había planeado unir a Schelling con una hija fruto de su primer matrimonio, Auguste Böhmer. En 1800 Auguste cayó enferma, y, según los rumores que circulaban por toda Jena, los tratamientos curativos de Caroline y de Schelling usando las técnicas de la "filosofía de la naturaleza" que Schelling había propuesto, causaron la muerte de la joven de quince años. Otro rumor, puesto en circulación principalmente por la esposa del teólogo Heinrich Eberhard Gottlob Paulus, y el mismo Friedrich Schlegel, iba más allá, y decía que Caroline había matado deliberadamente a su propia hija para quedarse ella con Schelling. (Al parecer, existía una particular animosidad recíproca entre Caroline y Dorothea Schlegel.) Las insinuaciones contra Schelling y Caroline llegaron incluso hasta las páginas de la *Allgemeine Literatur Zeitung*, lo

cual hizo que Schelling se querellara judicialmente contra el editor, Christian Schütz. August Schlegel se puso de parte de Schelling en este asunto, apoyando su querella contra Schütz y defendiendo a Schelling y a Caroline de los rumores de asesinato.

Hegel, a quien nunca habían atraído las mujeres independientes, sentía una particular antipatía por Caroline, lo cual introducía una gran tirantez en sus relaciones con Schelling. Cuando supo por este que él y Caroline se habían casado oficialmente (en una ceremonia en Württemberg presidida por el padre de Schelling), Hegel le escribió felicitándolo y agregando festivamente: «Debería enviarte cuando menos un soneto que celebrara la ocasión, pero como en todo caso tú sueles con tanta frecuencia hacer eso con mi prosa, a mí no me queda en asuntos como este un medio más expansivo que el de enviarte un cordial apretón de manos y un fuerte abrazo» [116]. Pero las tensiones no iban a ser superadas tan fácilmente: Hegel desaprobaba abiertamente a la mujer de Schelling, y aunque las relaciones con ella eran oficialmente corteses y cordiales, Caroline detectaba la antipatía de Hegel y le correspondía con la misma moneda. En una carta a un amigo fechada el 18 de febrero de 1803, Caroline observaba irónicamente que, en la sociedad de Jena, Hegel «hacía el papel del galante general Cicisbeo» (término procedente de Italia que originalmente significaba un caballero que acompaña a las mujeres casadas, pero que hacia 1800 era un término de irrisión y de mofa) [117].

Tras la partida de Schelling de Jena y el enfriamiento de sus relaciones, los sentimientos de Hegel hacia Caroline se hicieron aun más evidentes. En una carta a la esposa de Immanuel Niethammer en 1807, observaba Hegel que la esposa de un reciente amigo suyo era también amiga de Caroline Schelling, y añadía con un cierto desprecio: «Su amistad con la señora Schelling podría quizá —dependiendo del juicio que *uno* tenga sobre esta— añadir alguna prevención a la natural curiosidad que uno sienta por conocerla» [118]. La actitud negativa de Hegel hacia Caroline Schelling es también evidente en algunas de las observaciones que hizo en una carta a Immanuel Niethammer después de la muerte de Caroline, en donde decía que muchos «habían enunciado la hipótesis de que estaba poseída por el

demonio» (dejando caer que él compartía esa misma idea) y pasaba a hacer claramente explícita su propia opinión, diciendo de la esposa de Niethammer que Dios «debería preservarla, de acuerdo con sus méritos diez veces superiores» a los de Caroline Schelling [119]. Es evidente que Hegel no estaba siendo muy "galante" en este caso.

En 1803 se abrió otra opción para Schelling. Una nueva coalición contra los franceses había corrido la misma suerte que la anterior y, como consecuencia de esta derrota, el mapa del Sacro Imperio fue trazado en 1803 más o menos de acuerdo con el diseño francés. El resultado fue que Wurzburgo cayó bajo el control bávaro —los bávaros eran aliados de los franceses— y la ilustrada y modernizante administración bávara había fundado una nueva universidad "no clerical y moderna" en Wurzburgo, que inmediatamente comenzó a atraer hacia sí a las luminarias de Jena. El escándalo y los rumores de asesinato habían dejado a Schelling en 1803 sin ninguna opción real después de su matrimonio con Caroline, salvo aceptar la oferta de la recién organizada universidad en Wurzburgo y abandonar Jena. Tampoco era Schelling el único que sentía la necesidad de marcharse de allí. Además de él, el prominente teólogo Paulus, el filósofo-teólogo Immanuel Niethammer, y el respetado jurista (kantiano) Gottlieb Hufeland cambiaron Jena por Wurzburgo. En 1806, el jurista Thibaut se marchó a Heidelberg. Hegel, que por entonces no era una figura conocida, no fue invitado. La partida de Schelling dejó a Hegel sin el empleo en la *Revista Crítica de Filosofía*, dado que, sin Schelling como coeditor, la revista quebró inmediatamente. Hegel se vio sin ningún empleo remunerado y con la ciudad y la universidad de Jena en un estado de rápido colapso.

A todo esto se añadieron noticias aún peores. Cuando Schelling escribió a Hegel en julio de 1803 sobre la posibilidad de un encuentro con Hölderlin, observaba cuán impresionado había quedado ante el completo derrumbamiento de las capacidades mentales de Hölderlin desde su último encuentro, y le comentaba lo siguiente: «Su aspecto me impresionó sobremanera: ha descuidado su apariencia hasta el punto de causar malestar el mirarlo; y aunque su lenguaje no indica un avanzado estado de locura, ha adoptado completamente las maneras de

los que se encuentran en ese estado». Sugería luego que Hölderlin volviera a Jena (algo que al parecer el propio Hölderlin había dicho desear) y que Hegel accediera a hacerse cargo de él, aun cuando Schelling le advertía que para hacerse cargo de Hölderlin en el punto en que se encontraba habría que «reconstruirlo a sí mismo de los pies a la cabeza» [120]. Hegel quedó impresionado por las noticias; pero en aquel momento apenas era capaz de mantenerse a sí mismo, y por ello le resultaba difícil seguir la sugerencia de Schelling, aunque claramente le habría gustado hacerlo. Reconociendo la descripción que hizo Schelling de Hölderlin por la última vez que lo había visto en Frankfurt, Hegel le dijo a Schelling que Hölderlin «ha superado ya el punto en que Jena pueda tener algún efecto positivo sobre una persona», y añadió: «Espero que todavía tenga una cierta confianza en mí como acostumbraba, pues quizá esto tendría algún efecto sobre él si viniese aquí» [121]. Hegel sentía obviamente una enorme ansiedad ante el progreso de la enfermedad de Hölderlin, pero optó por eludir el asunto. Hölderlin había sido su amigo más íntimo en la universidad y en Frankfurt; pero ahora, al parecer, se extinguiría sin su ayuda.

Hegel se las arregló para continuar en Jena, e incluso logró atraer más estudiantes a sus conferencias tras la partida de Schelling. En 1804 fue nombrado "asesor" de la Sociedad Mineralógica de Jena y llegó a hacer algunas excursiones por las vecinas montañas del Harz para recoger muestras. También fue nombrado miembro de la Sociedad de Westfalia para la Investigación de la Naturaleza. Pero esto era solo una pequeña consolación para un aspirante a profesor que se enfrentaba a la vez tanto a la crisis de la universidad en la que se encontraba como a la falta de oportunidades de encontrar un puesto remunerado en alguna otra parte. Cuando en 1804 oyó rumores de que en la universidad podría haber algunos nombramientos remunerados en Filosofía, y que J. F. Fries (a quien Hegel detestaba y por quien era igualmente detestado) podía obtener uno de ellos, Hegel escribió lastimeramente a Goethe pidiéndole prácticamente uno: «Le ruego que tenga en cuenta que yo soy el *Privatdozent* en Filosofía más antiguo de los que actualmente hay aquí», y «temo no tener posibilidad de trabajar en la universidad de acuerdo con mis capacidades si las autoridades con-

ceden esta distinción a otros» (esto es, a Fries) [122]. Sin embargo, no consiguió el nombramiento. Hegel también escribió cartas a todo el que tuviese alguna posibilidad de encaminarlo hacia un puesto remunerado; pero de ninguno de ellos consiguió un aval.

Al parecer, Hegel inspiraba dos tipos de reacción en la gente que le conocía en Jena: o se le admiraba mucho, incluso hasta la idolatría, o se le menospreciaba. Los informes de algunos admiradores lo describían siempre en términos máximamente elogiosos, pero otros no le tenían en ninguna estima. Mientras K. F. E. Frommann (librero y uno de los buenos amigos de Hegel en Jena) observaba que Hegel era "admirado y querido" por los que asistían a sus conferencias en el invierno de 1804-1805, Friedrich Schlegel decía en una carta enviada desde París en 1804 a su hermano August Schlegel que «aún más nauseabundos para mí son los hegelitas *(Hegeleien)*; solo con gran dificultad puedo ponerme a leer lo que procede de esa gente» [123].

Durante esta época exhibía ya Hegel las características que durante toda su vida harían que la gente se alineara con él o que lo rechazara por su arrogancia. Tenía una seguridad en sí mismo que para muchos era atractiva y para otros repulsiva; pero también manifestaba una preocupación genuina por sus alumnos, desviándose de su marcha para ayudarlos, y poniendo gran interés en prestar atención a algún estudiante particularmente endeble. En una ocasión, un joven estudiante católico procedente de los Países Bajos, Pieter Gabriël van Ghert, se interesó por la filosofía de Hegel, pero no hablaba el alemán lo suficientemente bien para entender sus conferencias; Hegel no solo le ayudó en su alemán, sino que también lo llevó a su apartamento para conversar más detenidamente con él sobre los puntos que se habían tocado en la charla. El resultado fue que Van Ghert se convirtió en un amigo de por vida y en un fiel devoto de la filosofía hegeliana, manteniendo su lealtad a Hegel mucho después de haberse convertido en una persona importante en el Gobierno de los Países Bajos. Curiosamente, Hegel pensó hasta 1817 que Van Ghert era protestante, y quedó muy sorprendido cuando se enteró de que su amigo era católico. A pesar de atraer a seguidores, e incluso a discípulos que tomaban toda expresión y todo gesto suyo como signo de algo

profundo (una práctica que molestaba mucho a algunos de sus contemporáneos), el mismo Hegel parecía introducir siempre una distancia ligeramente irónica, a veces incluso una actitud de desconcierto ante un comportamiento tan discipular, que para ellos era simplemente una evidencia más de su "profunda interioridad" [124].

Hegel había llegado a Jena lleno de entusiasmo y con una nota de ansiedad. De naturaleza siempre sociable, anudó rápidamente nuevas amistades en la ciudad y participó en las principales discusiones intelectuales que eran el medio natural de Jena en aquel tiempo. Se hizo especialmente amigo de Karl Ludwig Knebel (un oficial prusiano retirado y una especie de diletante libre en cuestiones intelectuales), de Thomas Johann Seebeck (un científico con particular interés por la *Naturphilosophie* y la teoría de los colores de Goethe), del librero Frommann y su familia, en cuya casa satisfacía su perenne pasión por el juego de cartas, y de Immanuel Niethammer y su esposa. Cuando Niethammer se trasladó a Wurzburgo, empezó Hegel una larga correspondencia con él, preguntándole casi en cada carta por algún posible empleo; hacia 1805, puesto que la situación de Hegel empeoraba por momentos, tuvo incluso que aceptar de Niethammer dinero prestado.

En los primeros tiempos de su estancia en Jena, Hegel encargó una buena partida de vino; sus encargos revelaban gustos que claramente estaban más allá de sus limitados ingresos (gustos adquiridos probablemente durante su estancia en Frankfurt como *Hofmeister* del rico comerciante en vinos Gogel). Hay registros de varios encargos de Medoc y, cosa bastante chocante en un universitario pobre, de Pontac. Pontac era el vino de la familia Pontac en Burdeos, que fue la primera en producir un vino con el nombre del castillo solariego de Pontac, en Haut-Brion, reconocido, entonces y ahora, como uno de los grandes vinos del mundo. En todo caso, los Pontac que Hegel encargaba eran de la gama más genérica de Pontac, los ahora llamados Saint Estèphe, pero que tanto entonces como ahora tampoco son una mala selección. Hegel no fue el único filósofo al que le encantaban los vinos de Haut-Brion: John Locke había hecho un viaje allí el 14 de mayo de 1677, para maravillarse ante la fabricación de semejante bebida [125]. Hegel tenía un interés más

que pasajero por el vino, y sus estudiantes cultivaban a menudo ese interés en imitación del "maestro". Sus gustos en vinos tendían también a exceder su presupuesto.

Pero el tiempo pasaba, y el círculo de amigos de Hegel se iba dispersando a medida que cada uno partía para otras universidades. Hegel se encontró cada vez más aislado, y sus encargos de vinos descendían en volumen y en calidad. Enfrentado con el colapso de todo lo que le rodeaba, con una inflación que se tragaba rápidamente lo poco que le quedaba de su herencia, y con el hecho de que aún no tenía un puesto remunerado ni ninguna perspectiva real de alcanzarlo, Hegel parecía empezar, gradual y comprensiblemente, a hundirse en una lenta pero creciente depresión. Estaba llegando al final de sus ambiciones de ser un filósofo o una figura literaria de cualquier tipo, y no estaba claro qué otra posibilidad se le podía abrir. Su padre había deseado que emprendiera otra carrera (como la de su hermano, por ejemplo); pero Hegel había seguido los deseos de su madre y se había dedicado a las letras; ahora empezaba a pensar si su padre no habría tenido razón, y si tal vez fuera su propio acto de auto-afirmación lo que le había conducido al fracaso. El conflicto interno entre sus propias emociones era cada vez más duro de soportar.

Sin embargo, aunque la partida de Schelling en 1803 había significado el fin de su trabajo en la revista, también era cierto que había dejado libre a Hegel para desarrollar sus propios pensamientos. Se encaminaba hacia la bancarrota, pero ya no estaba atado a Schelling, ni se veía obligado a desempeñar el papel público del leal schellingiano que se esfuerza por propagar mediante ensayos en la revista la filosofía del maestro, por mucho que sus propias ideas publicadas hubieran empezado a diferir de esa filosofía. Ahora, con su futuro enteramente en sus manos, le parecía llegado el momento de afirmarse personalmente, escribiendo su propio libro y estableciendo su propia presencia en la comunidad filósofica y literaria. En aquel momento no le habría resultado demasiado difícil abandonar su propósito, o bien simplemente reunir los extensos manuscritos que había venido redactando durante los años 1801 a 1805 y publicarlos con la mayor rapidez, esperando que un libro semejante le reportase un puesto remunerado en Jena o en

cualquier otra parte. Que no lo hiciera, que prefiriese esperar hasta tener preparado lo que a sus ojos fuese lo suficientemente bueno como para merecer ser lanzado al mundo como sistema hegeliano, dice mucho de su capacidad de concentración y del potencial de trabajo que llevaba en su interior y que lo caracterizó a lo largo de toda su vida. Hegel tenía un anticuado y orgulloso sentido familiar de la integridad personal: no iba a presentar al público una obra en la que él no creyera. Esta actitud suya transparenta una absoluta seguridad de ser capaz de semejante proyecto, un rasgo que sus enemigos interpretarían siempre (y no enteramente sin razón) como arrogancia y obstinación.

Que todo esto sucediera durante un período de intensas dificultades personales y de profunda depresión lo hace aún más digno de encomio.

4

TEXTOS Y BOCETOS. EL CAMINO DE HEGEL HACIA LA *FENOMENOLOGÍA*: DE FRANKFURT A JENA

Primera parte

FILOSOFÍA EN FRANKFURT: LA NUEVA POSICIÓN DE HEGEL Y HÖLDERLIN

El telón de fondo: El idealismo trascendental de Kant

En la *Crítica de la razón pura*, recogía Kant la recusación de Hume de la autoridad de la razón misma. David Hume, una figura clave de la Ilustración escocesa, había arrojado irónicamente una serie de dudas sobre el movimiento ilustrado: La idea de que había un orden en el mundo que la "razón" —por sí misma y sin la menor ayuda— podía descubrir, había quedado malparada ante los poderosos argumentos presentados por Hume en favor de la tesis de que no había en realidad ningún orden necesario en el mundo salvo el hecho de que las ideas se combinan en nuestra mente de acuerdo con el hábito y las leyes de la asociación.

A la luz de las críticas de Hume, Kant había tratado de sal-

var las exigencias de la razón, argumentando que había reglas necesarias de racionalidad para la combinación de ideas, y que estas reglas podían ser derivadas de las condiciones requeridas para que un agente pudiera ser consciente de sí mismo. En uno de los más importantes y oscuros pasajes de la *Crítica de la razón pura*, sostenía Kant que para que una "idea" o "representación" (*Vorstellung*, en el vocabulario alemán kantiano) fuese una representación mía, yo tenía que adscribírmela a mí mismo [1]. Una "idea" o "representación" que yo *no* pudiese adscribirme sería, desde luego, impensable; sería, a todos los fines prácticos, una "representación" que no existiría para mí. De lo cual se seguía que todas las "ideas" o "representaciones" tenían que cumplir las condiciones bajo las cuales podían serme adscritas a mí como agente auto-consciente (es decir, como agente que no sólo es consciente de las "representaciones", sino que es también capaz de ser consciente de que tales "representaciones" son "suyas", de que pertenecen a "su" experiencia de las cosas).

El argumento notoriamente difícil de Kant se proponía reforzar algo así como las siguientes afirmaciones. En primer lugar, existen modos de combinación a los que nuestras "representaciones" *han de* ajustarse necesariamente; esos modos de combinación no pueden reducirse en absoluto a *exactamente* una cuestión de hábito y de asociación: formulamos juicios basándonos en esas representaciones, y esos juicios pueden ser correctos o incorrectos, a diferencia de las asociaciones de ideas, que simplemente ocurren o no. En segundo lugar, los modos de combinación dependen de lo que los seres humanos necesitan para ser *auto-conscientes*; de esto se sigue que esos modos necesarios según los cuales combinamos nuestras "representaciones", constituyen las estructuras que permiten que el mundo se nos muestre de manera experiencial; esas estructuras son lo que Kant llama las "categorías" necesarias de la experiencia. Y a estas categorías les añadió Kant el adjetivo "trascendental" en un sentido similar al siguiente: aunque Hume llevaba razón al afirmar que no tenemos experiencia de ningún tipo de "poder" causal, sino más bien de regularidades de sucesos, las categorías tales como la de "causación de acuerdo con una ley necesaria" son sin embargo las *condiciones* sin las cuales no podríamos tener en absoluto experiencia de objetos. Estas categorías "tras-

cienden" la experiencia, en el sentido de que no pueden ser empíricamente validadas, sino que, en tanto que condiciones necesarias de la experiencia, son "trascendentales", forman parte de la "estructura" necesaria de nuestra experiencia.

El acto complejo de identificarse a uno mismo como la *misma* persona que experimenta un mundo *objetivo* de objetos en el espacio y el tiempo que es *distinto* de esas experiencias suyas, ese acto, sostenía Kant, no era ni "dado" ni tampoco asunto de "hábito" o de "asociación". En tanto que esta auto-conciencia era *necesaria*, era también por ello, como dice Kant, "original", *no derivada* de ninguna otra cosa: no podía tratarse de una cuestión de aplicar "criterios" para descubrir que en todos los casos éramos el mismo "yo", que éramos el *mismo punto de vista* en todas nuestras experiencias. De todo esto extrajo Kant la conclusión de que la *actividad* de combinar todas estas representaciones no podía tener otro carácter que el de ser una *espontaneidad* total, una actividad que no se apoyaba en ninguna otra cosa salvo en sí misma —que era, en palabras de Kant, una "auto-actividad", una *Selbsttätigkeit* [2]. La unidad de la auto-conciencia no podía ser producida por los objetos de la experiencia, puesto que nuestras diversas "representaciones" tenían que haber sido ya combinadas para poder convertirse en objetos *para nosotros*. En su calidad de espontánea, esta actividad de combinación era "auto-reguladora"; no había ningún agente añadido al propio agente, ningún ayudante tras el telón que hiciese por nosotros el trabajo de organización. Cada agente tenía que combinar por sí mismo su propia experiencia de acuerdo con las reglas de combinación universalmente válidas para todos los agentes racionales.

Kant pensaba en efecto que con esto había mostrado el modo en que podíamos combinar en una única concepción general dos diferentes y al parecer exclusivas visiones de nosotros mismos. Aunque necesariamente nos vemos como seres materiales *en* el mundo, también nos vemos necesariamente como puntos de vista subjetivos *en* ese mundo. La necesidad de que nos veamos como puntos de vista subjetivos y unificados *en* el mundo tiene relación con las condiciones trascendentales de la experiencia en general; para que haya experiencia consciente tenemos que unificar todas nuestras representaciones en una

sola conciencia, y eso solo es posible si por una parte hemos unificado esas representaciones en una representación general de un *mundo objetivo* habitado por sustancias materiales que interactúan mutuamente según leyes causales deterministas, y por otra hemos unificado también aquellas representaciones como representaciones de una conciencia unificada, de un *punto de vista subjetivo*. Sin embargo, la unidad de conciencia misma, en tanto que "yo" trascendental, no *aparecía* nunca en ese mundo objetivo, pues era por el contrario una condición *trascendental* de la apariencia experiencial de ese mundo mismo. Que necesariamente nos viésemos a nosotros mismos como puntos de vista subjetivos que no aparecen en el mundo objetivo —en tanto que seres corpóreos, aparecemos en el mundo juntamente con los otros objetos materiales, pero en tanto que puntos de vista subjetivos tal aparición nos está vedada— era, según Kant, hacer inteligible no solo por reflexión lo que era necesario para la experiencia en general, sino también por la distinción entre lo que él llamó fenómenos (más o menos, el mundo tal como se nos aparece en la experiencia) y noúmenos (el mundo formado de cosas-en-sí-mismas que son incognoscibles, cosas que no pueden ser experimentadas).

En una nota a pie de página de este argumento, extrajo Kant una revolucionaria conclusión que hizo pensar a algunos lectores que contradecía otras cosas afirmadas en el libro. La nota decía que la unidad necesaria de la auto-conciencia «es el punto más alto de donde ha de suspenderse todo el entendimiento, e incluso la lógica misma, y con ella la filosofía trascendental. Y lo que es más, esa facultad es el entendimiento mismo» [3]. (Hegel diría mucho más tarde en su *Lógica* que estas afirmaciones eran las «intuiciones más profundas y verdaderas» contenidas en la primera *Crítica* de Kant) [4]. Es decir, que lo que Kant *parecía* estar diciendo era que todos los principios del conocimiento serían derivables de las condiciones necesarias para que un agente fuese auto-consciente. Sin embargo, Kant había negado explícitamente esta interpretación, para afirmar en su lugar dos cosas sorprendentes: primera, que las reglas de combinación tenían que ser *aplicadas* a lo que él llamaba "intuiciones" (tal como lo "dado" en lo sensorial), las estructuras necesarias que son simplemente dadas y no derivables de las con-

diciones de la auto-conciencia misma; y segundo, que aunque estos principios son necesarios para cualquier *experiencia* de objetos, no pueden darnos conocimiento de las "cosas-en-sí", de lo que las cosas "realmente son" con independencia de nuestra experiencia.

Al invocar un reino de cosas-en-sí no-cognoscibles, Kant está aludiendo al hecho de que los metafísicos han discutido durante siglos sobre la estructura última de la realidad, reduciéndola algunos a una sola cosa —una sustancia, por ejemplo—, de la cual el pensamiento y la extensión no eran más que "modos" diferentes de la misma; diciendo otros que la realidad está constituida por Formas eternas más reales que sus instancias fenoménicas; y sosteniendo aún otros que es un conjunto de entidades monádicas autosuficientes que no interactúan entre sí, pero que están ordenadas por una mano divina de manera tal que sus movimientos internos se ajustan con toda exactitud a los movimientos internos de las otras.

En términos de Kant, todas esas teorías no eran más que diferentes concepciones de lo que la realidad pudiera ser en sí misma. Al negar la posibilidad del conocimiento de las cosas en sí, Kant estaba urgiéndonos a adoptar una postura agnóstica frente a tales elucubraciones metafísicas. Teníamos justificación para afirmar que el mundo tenía que aparecérsenos necesariamente como un mundo de sustancias físicas mutuamente independientes que interactuaban entre sí en el espacio y en el tiempo de acuerdo con leyes causales necesarias (puesto que Kant había mostrado en su *Crítica* que estas categorías eran las condiciones necesarias de la auto-conciencia); pero no nos era dado conocer si este aparente mundo de objetos físicos en mutua interacción causal era "realmente" en sí una manifestación de las formas eternas suprasensibles, o si era un conjunto de entidades monádicas autosuficientes; todas las afirmaciones sobre la estructura metafísica de la realidad en sí carecían total y absolutamente de base, y jamás podrían ser fundamentadas, dado que el conocimiento humano está necesariamente limitado por el modo de aparición del mundo y por las condiciones "trascendentales" de esa apariencia. El conocimiento humano no tenía legitimidad alguna para extenderse a lo que metafísicamente pudiera existir; y cuando lo intentaba, acababa inevi-

tablemente en una serie de proposiciones mutuamente contradictorias, a las que Kant llamó "antinomias".

Fueron muchos los alemanes que no tardaron en percatarse de que la negación de Kant del conocimiento de las cosas en sí entrañaba consecuencias potencialmente explosivas. En primer lugar, esa negación implicaba que no podía haber conocimiento teórico de Dios, puesto que Dios era precisamente el tipo de entidad metafísica de la que, según Kant, no se podía *saber* literalmente nada. Pero, dado que la autoridad de la legión de príncipes alemanes llevaba casi siempre aneja la condición de ser también cabeza de la Iglesia en sus respectivos *Länder*, la demostración kantiana de que no nos era posible saber nada sobre tales cosas sobrenaturales fue tomada como una insinuación de que tampoco podíamos saber si la autoridad de los príncipes estaba de hecho legitimada. Muchos de los grandes "racionalistas" de la Ilustración alemana se habían apoyado en sus pruebas sobre la existencia de Dios para sostener las pretensiones de autoridad de los príncipes absolutistas ilustrados. Aunque la obra de Kant parecía ser una respuesta al ataque de Hume contra la autoridad de la razón tal como la presentaban los "racionalistas", socavaba sin embargo a la vez las propias tesis de los "racionalistas", al demostrar que la razón no podía nunca tener la pretensión de conocer las cosas en sí.

Las protestas del propio Kant de que su obra había apoyado a la nueva ciencia de un modo que solo despejaba el camino para la fe, no consiguieron apaciguar el temor de que la autoridad estuviera en peligro. La mayoría de los príncipes no se sentían muy reconfortados con el hecho de que su autoridad fuese aceptada meramente sobre la base de una fe "subjetiva"; querían verla basada en su plena y más robusta forma en algo demostrablemente verdadero. Así pues, la austera filosofía teórica de Kant se vio rápidamente convertida en objeto de apasionada discusión pública, y con la misma rapidez adquirió para muchos ese mismo "aire revolucionario" que flotaba sobre los dominios principescos del Sacro Imperio.

Reinhold, Jacobi y la batalla sobre el legado de Kant en Jena

Hacia finales de la década de 1780 corría la voz de que ir a Königsberg para estudiar con Kant era perder el tiempo; Kant

se encontraba muy ocupado, era viejo, y estaba obsesionado por terminar su proyeto antes de morir. Todo ello propició el establecimiento de la universidad de la pequeña ciudad de Jena como el auténtico hogar del kantismo. El primero en exponer públicamente la filosofía kantiana (además del propio Kant) fue Christian Gottfried Schütz, fundador y editor de la revista *Allgemeine Literatur Zeitung*, que había venido explicándola en Jena desde 1784, tres años antes de que apareciese la *Crítica de la razón pura*. Desde muy pronto, las obras de Kant fueron estudiadas en Jena, y no pasó mucho tiempo antes de que el jurista Gottlieb Hufeland diese un giro kantiano al estudio de la jurisprudencia en Jena, y de que el teólogo Karl Christian Erhard Schmid explicase la *Crítica de la razón pura* en el semestre de invierno de 1785. Por otra parte, la *Allgemeine Literatur Zeitung* se convirtió rápidamente en uno de los principales órganos de propagación de la nueva revolución kantiana en filosofía, haciendo efectivamente de Jena el centro del debate sobre esta revolución.

La preeminencia de Jena como vivero de la nueva línea kantiana de pensamiento se vio reforzada por la publicación en 1786 de la obra de Karl Leonhard Reinhold *Briefe über die kantische Philosophie* (Cartas sobre la filosofía kantiana). Nacido en Viena el 26 de octubre de 1758, Reinhold había sido novicio de los jesuitas hasta que la orden fue disuelta en 1773, después de lo cual prestó servicios en un colegio, de donde obtuvo el derecho a enseñar Filosofía [5]. Reinhold alcanzó a su madurez durante el reinado de José II de Austria, uno de los paradigmáticos déspotas ilustrados de la época, que, tratando de asentar el Estado de Austria sobre una base firme, racional y burocrática, abolió entre otras cosas muchos privilegios tradicionales de la Iglesia católica, publicó edictos de tolerancia para los no católicos y para los judíos, y expulsó a los jesuitas de todos los rincones del Sacro Imperio, mientras establecía una policía política que arrestaba a los disidentes.

Reinhold se trasladó a Leipzig en 1783, donde se convirtió al protestantismo, y luego a Weimar en 1784, donde un año después concertó un acertado matrimonio con la hija de Cristoph Martin Wieland, el gran escritor y hombre de letras alemán. Sus conexiones maritales lo convirtieron en coeditor con

Wieland del *Teutsche Merkur,* una revista importante. Reinhold no tardó en darse a conocer como uno de los "filósofos populares" que escribían sobre temas ilustrados, y en 1785, espoleado por el artículo de Schütz sobre Kant, se embarcó en un concienzudo estudio de la filosofía kantiana. El resultado fueron sus *Briefe über die kantische Philosophie,* en las que trataba de mostrar de una manera clara y "popular" cómo había resuelto Kant el gran debate entre razón y fe.

El conflicto entre fe y razón, colocado en vanguardia por Jacobi y experimentado intensamente por Reinhold en su propia educación, proporcionó el terreno para el encuentro de Reinhold con Kant. Dicho muy sucintamente, Reinhold sostuvo que la importancia de Kant residía en haber demostrado de una vez por todas que la fe y la razón no eran mutuamente opuestas. Dado que Kant había mostrado que las pruebas de la existencia de Dios se apoyaban de hecho en la razón práctica y no en la teórica, no había nada que temer por parte de la ciencia o de la especulación modernas. Por otra parte, puesto que Kant había mostrado igualmente que la razón no puede aventurarse a hacer pronunciamientos sobre las "cosas-en-sí", había quedado claro con ello que los racionalistas tendrían que admitir también la realidad de la "fe" [6]. Tal como Reinhold lo exponía, se podía ser moderno *y* religioso a la vez, si uno era kantiano. Las preocupaciones de Jacobi por las nocivas consecuencias de la extensión de la "razón" a todas las áreas de la vida parecían haber sido decisivamente disipadas.

El libro de Reinhold catapultó la discusión de la filosofía kantiana a la vanguardia de la vida alemana y arrastró consigo la meteórica ascensión del propio Reinhold a su reconocimiento como la figura líder de la filosofía kantiana. Ello le valió un nombramiento de "profesor extraordinario" en Jena en 1787, y luego, en 1792, el de "profesor supernumerario ordinario" *(ordentlicher überzähliger Professor).* Sus lecciones, famosas por su lucidez y ornato retórico, fueron un imán para los estudiantes. En 1788, más de 400 estudiantes (número insólito para aquel tiempo, y particularmente para un remanso como Jena) se matricularon en sus clases del semestre de verano sobre el *Oberon* de Wieland. De la noche a la mañana, Reinhold se había convertido en la nueva estrella de la vida intelectual alemana.

Pero también Jacobi había ahondado durante aquel tiempo en sus críticas a la filosofía de Kant [7]. Ahora argumentaba que la tan cacareada distinción entre "apariencias" y "cosas-en-sí" no hacía más que conducir a un escepticismo más profundo y corrosivo aún, a la idea de que no podíamos conocer lo que las cosas eran realmente, y que las tranquilizadoras promesas de la llamada razón práctica no podían ser suficientes para convencernos de lo contrario. Acuñando un nuevo término, Jacobi pudo arrojar el guante al anunciar que la aplicación consistente de la razón a los asuntos humanos no podía sino conducir al "nihilismo", a la noción de que realmente *nada* importaba.

Junto a estas críticas, Jacobi tachó la filosofía kantiana de inconsistente y auto-refutadora. Kant sostenía que las cosas-en-sí son causa de que surjan en nosotros ciertas representaciones (intuiciones), a las cuales nuestra espontánea actividad sintetizadora aplica luego una forma categorial; pero Kant mantenía también, como Jacobi observaba, que la causalidad era una de las categorías a la que llegábamos en la aplicación de esta forma a esas primeras intuiciones, y que ninguna "categoría del entendimiento" podía ser aplicada a las cosas-en-sí; pero por este mecanismo, Kant aplicaba una categoría de las apariencias a las cosas-en-sí, contraviniendo así directamente sus propias exigencias teóricas. Todo esto mostraba según Jacobi, que no era posible construir ninguna teoría filosófica sin partir de algo "dado", algo que simplemente tenía que ser aceptado, y esto era tan cierto en epistemología como en religión.

Los argumentos de Jacobi apuntaban claramente al corazón del proyecto kantiano, y la seriedad con que se los acogiese dependía de la interpretación que se hubiera dado a ese proyecto. Para los ilustrados, lo más doloroso de los ataques de Jacobi fue que el propio Jacobi estaba considerado como una figura progresista. Jacobi era un fisiócrata (es decir, mantenía que la agricultura era la base de la riqueza de un país, y se manifestaba a favor del libre comercio), un defensor de la libertad de expresión, y apoyaba una forma de gobierno constitucional para el Sacro Imperio que debería parecerse a la de Inglaterra [8]. Sin embargo, pensaba también que la aplicación incondicional de los patrones de "razón" a toda conducta humana conducía a una concepción mecanizada del mundo en la

que no había espacio para la libertad, y que era la que había conducido inevitablemente tanto a los excesos de José II en Austria como a la Revolución francesa [9].

El ataque frontal de Jacobi al sistema kantiano llevó a Reinhold a la conclusión de que lo que había que rehabilitar en la filosofía de Kant no eran sus conclusiones sino sus fundamentos mismos, sus primeras premisas. Alentado por su recién adquirida fama y no satisfecho ya con ser un mero portavoz de Kant, Reinhold comenzó a elaborar sus propias ideas sobre el modo de completar la filosofía kantiana aportando las premisas que faltaban para la verdadera fundamentación del pensamiento de Kant. El resultado de este proyecto, y el fracaso de Reinhold ante él, sería crucial para el desarrollo del idealismo alemán.

Si se quería asentar la filosofía kantiana sobre una base más firme, argumentaba Reinhold, habría que derivar sus principios básicos de algún otro principio que fuese absolutamente *cierto,* un principio que no admitiese la menor duda una vez que se hubiera comprendido, y que asegurase de paso las aspiraciones de la Ilustración. Lo que aquí estaba en juego, aseguraba Reinhold, no era la "letra" de la filosofía de Kant, sino su "espíritu"; no sus "resultados", sino sus mismas "premisas".

A este fin, argumentaba Reinhold que puesto que la filosofía de Kant era primariamente una filosofía de la conciencia, era necesario ofrecer una explicación fundamental sobre cómo estaba constituida esa conciencia. Una explicación básica como esta sería de por sí una *Elementarphilosophie* (una filosofía de los "elementos básicos" de la conciencia), y el "elemento" o proposición fundamental de esa *Elementarphilosophie,* sería lo que Reinhold llamó el "principio de conciencia" *(Satz des Bewußtseins)*: «En la conciencia, el sujeto distingue la representación tanto del sujeto como del objeto, y relaciona la primera con los otros dos» [10].

Esta distinción era para Reinhold un "hecho" indubitable de la conciencia, algo que podía servir de fundamento para toda filosofía ulterior. La imagen reinholdiana de la conciencia fue así la de un "sujeto" en relación con un "objeto", con una "representación" situada entre el sujeto y el objeto; este sujeto relacionaba activamente la representación con el objeto (es de-

cir, tomaba a esta como representación de algo y no como una pieza de "sustancia mental"), y se adscribía a sí mismo esa representación, mientras al mismo tiempo se distiguía a su vez de ella. Apoyándose en esta concepción, Reinhold continuó "deduciendo" la naturaleza de la distinción entre forma y contenido de las representaciones y el resto de lo que a sus ojos faltaba en el aparato crítico kantiano. Con este hábil movimiento consiguió elevar aún más su fama; los estudiantes acudían en tropel a escuchar a Reinhold, el "Kant purificado", exponiendo la *Elementarphilosophie* desde el atril de su aula.

La radicalización de Fichte del proyecto kantiano

El llamado, por Reinhold, descubrimiento de la verdadera base —las premisas, por así decirlo— de la filosofía kantiana encontró pronto una devastadora crítica de G. E. Schulze en un libro muy leído en aquella época, *Enesidemo* (publicado en 1792). Schulze advertía que la caracterización de Reinhold envolvía una petición de principio infinita: el sujeto relacionante debía ser consciente de sí mismo, y puesto que, según la definición de Reinhold, toda conciencia comporta una representación, el sujeto que establecía la relación debía tener una representación de él mismo, lo cual requería a su vez otro sujeto que lo relacionase a él con el primer sujeto, y así *ad infinitum*.

Dada la extendida idea de que las explicaciones de Reinhold no eran sino las concepciones de Kant expuestas en forma más precisa y legible, la crítica de Schulze podría haber resultado devastadora para el proyecto kantiano en su conjunto a no ser por la intervención de otro joven filósofo, Fichte, quien, en una recensión del *Enesidemo*, llegó a la conclusión no de que la filosofía crítica tuviera que ser abandonada, sino que esta necesitaba una fundamentación mejor que la que Reinhold ofrecía, a saber: una versión de la auto-conciencia que no tuviese carácter representacional y no se apoyase por tanto en la idea reinholdiana de que la noción de "representación" era el concepto fundamental en filosofía [11].

Los resultados del libro de Schulze y la respuesta de Fichte fueron catastróficos para la carrera de Reinhold; su estrella se

apagó tan rápidamente como había surgido, y Reinhold no volvió a recuperar jamás la preeminencia de la que durante un breve período había gozado. Limitado al salario absurdamente bajo típico del profesorado de Jena, Reinhold aceptó una oferta mejor de la Universidad de Kiel en 1794 y abandonó en buena hora Jena cuando su reputación empezaba a declinar aceleradamente. Lejos de aquella ciudad, acabó abandonando enteramente la filosofía crítica kantiana para adoptar una teoría de la filosofía que equivalía a la lógica, lo cual lo empujó aún más hacia la periferia filosófica de aquel tiempo.

Fichte desembarcó en Jena cuando Reinhold la abandonaba, y rápidamente sustituyó a este como la gran estrella del firmamento intelectual alemán. Aunque Fichte pareció aceptar al comienzo ciertas pretensiones básicas reinholdianas —en particular, la necesidad de llegar a un indubitable punto de partida en filosofía, las distinciones relacionadas entre "premisas y conclusiones" y entre "espíritu y letra" del pensamiento de Kant, y la necesidad de limitarse a "completar" la filosofía kantiana—, iba a imprimir de hecho un giro total a la naturaleza del debate que lo alejaba de las preocupaciones de Reinhold, para preguntarse en primer lugar cómo era posible la existencia del tipo de subjetividad auto-determinadora que Kant declaraba necesaria [12]. Fichte renunció a indagar cómo "constituimos" nosotros un tejido de experiencia, para empezar a preguntarse en su lugar por la *autoridad* de las normas que nos permiten formular juicios sobre esa experiencia.

Los razonamientos de Fichte son notoriamente oscuros, y su propio autor dedicó muchos años de su vida a tratar de elaborarlos antes de abandonar finalmente en su totalidad el proyecto de completar la filosofía idealista kantiana. En un somero esquema, sus principios son más o menos los siguientes: el primero es el principio kantiano de la necesidad de una auto-conciencia, que Fichte caracteriza como el principio de "yo=yo" (y que a veces presenta como la "auto-posición" del yo). El segundo principio es la versión de Fichte de la idea kantiana de que la unidad de la auto-conciencia necesita la presencia de algo material que sintetizar; Fichte caracterizó esta necesidad como el principio del "no-yo": el "yo" (el principio de la necesaria unidad de la auto-conciencia) "pone" al no-yo (es decir,

la necesaria unidad de la auto-conciencia requiere algún material que no sea a su vez parte de la auto-conciencia para combinar sus actividades sintetizadoras, y así debe poner este material como algo sustancialmente "otro", o distinto, de sí misma, como algo que le sea "dado") [13].

El tercer principio (que el propio Fichte encontró difícil de establecer y que experimentó numerosas revisiones) dice aproximadamente lo que sigue: puesto que la necesaria unidad de la auto-conciencia (el "yo=yo" fichteano) requiere de por sí algo distinto a ella misma, pero puesto que es necesario que *ella* ponga algo en tanto que no-puesto por ella misma —como algo "dado"—, se encuentra enredada en una "contradicción" entre mantener que toda cosa es algo "puesto" por el "yo" y que entre las cosas que el "yo" debe poner está el que ninguna cosa con fuerza normativa sea algo "puesto". Ya que, sostenía Fichte, el agente no puede soportar tal contradicción en el centro de la concepción de sí mismo, se ve obligado eternamente a tratar de superar esa contradicción mostrando que cualquier aparente "no-yo" (algo "dado" en bruto que sirva de norma del juicio) no es realmente sólo algo "dado", sino que puede mostrarse de hecho que es construible a partir de lo que se consideran las condiciones necesarias de la auto-conciencia misma [14].

Poniendo en otras palabras la conclusión de Fichte: ninguna de las cosas "dadas" de la experiencia posee certeza ni es irrevisable; su carácter de objetos de conocimiento es un carácter impuesto sobre ellas por nuestra propia actividad auto-fundamentadora [15]. Incluso el carácter de una experiencia relativamente simple como la de "algo se nos aparece como rojo", que parece justamente que nos está "dado", es un carácter que nosotros imponemos sobre esa experiencia: se nos "aparece" como rojo porque la interpretamos en términos de conceptos de color, explicándolo como «el modo en que cosas que *son realmente* rojas se nos *aparecen* como rojas en ciertas condiciones de luz», etcétera.

La articulación de este tercer principio le planteó ciertamente a Fichte tantas dificultades durante su desarrollo en el curso de varios años que llegó a mantener que el "yo" no podría nunca demostrar *teóricamente* la total constructibilidad del "no-

yo" a partir de sí mismo, sino que tendría que asumirlo en su lugar como una tarea a realizar *práctica* e infinita, lo cual le llevó a afirmar que las demandas de la razón práctica tenían primacía sobre las pretensiones de la razón teórica, y que el "dogmatismo" (la aceptación del "no-yo" como algo "dado" en bruto) no podía ser superado por la vía teórica sino solo por la práctica [16].

Fichte radicalizó la idea kantiana de la "espontaneidad" del sujeto al sintetizar sus experiencias —la idea de una espontaneidad que está en el centro de toda experiencia y conocimiento teórico— de un modo tal que incluso la noción de nuestra propia pasividad experiencial es algo que "nosotros" espontáneamente "ponemos", y describió la conciencia de esta radical espontaneidad auto-posicionadora como "intuición intelectual", un tipo de conciencia no representacional de nuestra propia actividad de representación [17]. En manos de Fichte, las ideas conjuntas de la revisabilidad de toda nuestra experiencia y nuestra libertad para hacerlo —nuestra espontaneidad "ilimitada" que solo puede ser *auto*-limitada— se tornaron en las marcas distintivas de lo que realmente había que tomar para completar el proyecto kantiano. La postura opuesta, la de tomar el mundo como el agente externo que actúa sobre nosotros y genera nuestras acciones, fue caracterizado por Fichte como "dogmatismo" [18]. El desarrollo, oscuro pero sin embargo poderoso y altamente original, que hizo Fichte de la filosofía kantiana alejándola de todo apoyo en lo "dado", transformó lo que había sido un ideal de la Ilustración en algo muy distinto: una exploración romántica y una celebración de la libertad misma.

Schelling y el giro romántico al idealismo

Si Fichte fijó la tendencia, Schelling ayudó a avivar el fuego del idealismo filosófico (y a embellecer el lenguaje en el que se lo describía). Schelling era la quintaesencia del romántico. Experimental por temperamento, interesado siempre por las visiones de largo alcance más que por la finura del detalle, derramando a su paso intuiciones brillantes, Schelling no tardó en convertirse en *el* filósofo del círculo romántico formado en Jena, es-

pecialmente tras el espectacular despido de Fichte por parte de la universidad bajo la acusación de un pretendido "ateísmo".

Durante ese período inicial en Jena, el pensamiento de Schelling maduró vertiginosamente; sus publicaciones se sucedían al mismo ritmo con que podían ser escritas, y cada una de ellas parecía aportar una postura ligeramente distinta de las anteriores. Una vez elevado a la fama años más tarde en Berlín, Hegel comentaría mordazmente la producción de su viejo amigo durante este período: «Schelling desarrollaba su propia educación a la vista del público» [19].

En los años 1794 a 1800 aproximadamente, Schelling experimentó un febril proceso de desarrollo. Comenzando como spinozista, se convirtió rápidamente en fichteano; en 1795 publicó *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (Sobre el yo como principio de la filosofía o Sobre lo incondicional en el conocimiento humano), en donde, aunque aparecía aún como fichteano en su razonamiento general (hablando aún del "yo" que pone un "no-yo", etc.), empezaba ya de hecho a alejarse del pensamiento de Fichte en importantes aspectos. A continuación comenzó a descubrir problemas en el propio sistema de Fichte, y en el año 1800 había publicado su *Sistema del idealismo trascendental* en el que articulaba su propia forma de idealismo post-fichteano distintivamente romántico. Schelling puso en circulación lo que, según él, era el principio central del desarrollo idealista de Fichte, al que parafraseó de un modo que iba a conmover a sus admiradores románticos: «El principio y fin de toda filosofía es *¡la libertad!*» [20].

Así como Fichte había radicalizado a Kant, Schelling radicalizó a Fichte. Este último había dicho que el "yo" pone necesariamente por sí mismo un "no-yo" que explica su propia actividad; pero el "yo" de Fichte, sostenía Schelling, seguía condicionado por algo que no era él. Lo que había que indagar, incluso en los propios términos de Fichte, era el estatuto de lo "incondicionado" en esas actividades nuestras de posición espontánea, y esa totalidad incondicionada fue llamada primeramente por Schelling "yo absoluto", y más tarde "Ser" sin más [21]. Igualmente radicalizó la noción fichteana de "intuición intelectual", identificándola con la aprehensión de la libertad del "yo

absoluto" total e incondicionada, y extrayendo entonces la conclusión de que puesto que «la meta última del yo finito era una expansión hacia la identidad con lo no-finito», «la meta última de todo esfuerzo podía ser también representada como una expansión de la personalidad al infinito, esto es, a su propia destrucción» [22]. La "tarea infinita" de superar todo apoyo en lo "dado" de Fichte, recibió repentinamente en manos de Schelling un giro mucho más religioso, e incluso más existencial.

No obstante, el propio Schelling alimentó durante algún tiempo una serie de dudas acerca de sus propias conclusiones, y comenzó a pergeñar lo que luego se llamaría "filosofía de la naturaleza" *(Naturphilosophie)*. De este modo se embarcó en el ambicioso y muy influyente proyecto de mostrar que la naturaleza que estudiaban los físicos era posible solo si había una "Naturaleza" susceptible de ser descubierta a priori por los filósofos que la posibilitaba [23].

Una de las nociones clave en la filosofía de la naturaleza de Schelling (que fue crucial para el desarrollo del pensamiento de Hegel en sus primeros escritos de Jena) era su idea de que la naturaleza se diversifica en varias "potencias" *(Potenzen)*. (El término *Potenz* fue tomado de su uso matemático, como cuando se dice, por ejemplo, que 4 es 2 elevado a la "segunda potencia") [24]. La idea general que guiaba a Schelling era más o menos esta: una investigación de la naturaleza descubre que esta se divide necesariamente en varias "potencias" opuestas, a partir de una unidad primordial que contiene en su interior una oposición primordial *(Ur-Gegensatz)*. Una de las imágenes preferidas en muchos escritos de este período era la del imán. El imán tenía polo positivo y negativo, pero estos polos no eran autosuficientes; existían solo a condición de estar unidos en el imán entero. Si se lo corta por la mitad, no se obtiene con ello dos partes de un imán, una con el polo positivo y otra con el negativo: lo que se tiene son dos imanes, cada uno de ellos con un polo positivo y otro negativo a su vez. Eso quiere decir que cada polo existe solo a condición de que esté unido con su opuesto. Schelling llamó a esta unión "punto de indiferencia" (por ejemplo, el punto en el que el imán no es ni positivo ni negativo). Cada "potencia" comporta opuestos que se atraen mutuamente (como los polos positivo y negativo del imán), y

la naturaleza progresa desde formas simples a formas complejas por multiplicación de sus "potencias". Cuando los opuestos se tocan, multiplica cada uno de ellos las "potencias" del otro, y el resultado es una nueva forma natural, superior y más "potente". La naturaleza es inherentemente productiva, y por virtud de su productividad desarrolla estos estadios a partir de su propio ser, viéndose estimulada en su obrar por los "controles" producidos por ella misma que se oponen a tales fuerzas expansivas y productivas. (Schelling intentó elaborar de hecho una suerte de álgebra para este juego de oposiciones y potencias en la naturaleza, un formalismo recogido por sus imitadores menos inspirados, pero que él mismo descartó pronto.)

Esos pretendidos "puntos de indiferencia" dispersos en la naturaleza son todos inestables; no son "puntos de indiferencia" *genuinos*, pues un "punto de indiferencia" genuino significaría el cese de todo desarrollo en la naturaleza. El único "punto de indiferencia" verdadero sería lo "absoluto" mismo, del cual se desarrollan todas las otras diversas oposiciones de la naturaleza; mas, como el mismo Schelling dice, el «punto de indiferencia absoluto no existe en ninguna parte, sino que está, por así decirlo, distribuido entre los varios puntos individuales», lo cual asegura a su vez la infinitud del universo [25].

Al afirmar todo esto, Schelling no negaba la validez de la ciencia experimental ni de la investigación empírica —su punto de mira era siempre la falsa imagen de la naturaleza que, según él, presentaban el atomismo y la visión puramente mecánica de la materia—, como tampoco abogó nunca por ningún género de concepción espiritualista de la naturaleza. Schelling no habría tenido nada que ver con aquellos que postulaban una "fuerza vital" para explicar el modo en que la vida emerge a partir de la materia "muerta" [26]. Su objetivo fue siempre mostrar que el estudio de las "potencias" sacaba a la luz los presupuestos a priori sobre la naturaleza envueltos en la investigación empírica y científica del mundo.

Así, argüía Schelling, el idealismo post-kantiano debe seguir una doble estrategia para evitar la acusación escéptica. Por una parte, proseguir con la construcción del "no-yo" a partir de lo que el "yo" considera necesario para su propia identidad, lo cual culmina en un sistema de idealismo trascendental kantia-

no-fichteano. Por la otra, tenemos que desarrollar igualmente una *Naturphilosophie* que muestre cómo la propia dinámica de la naturaleza requiere el desarrollo de algún "punto" que pueda reflejar sus propios procesos productivos. Al final de las dos líneas de desarrollo —idealismo trascendental y *Naturphilosophie*— hay una "intuición intelectual" de lo absoluto, de una criatura natural humana que de modo no discursivo intuye la actividad de una naturaleza que libremente se determina a sí misma para producir exactamente esos "puntos" en los que la naturaleza se torna, dentro de la autoconciencia humana, en conciencia total de sí misma.

El absoluto mismo es por tanto esa unidad que unifica al "yo" subjetivo y a la naturaleza misma, y que, como condición de toda otra cosa, *solo* puede ser objeto de una "intuición intelectual". Schelling creyó haber mostrado que la división entre "sujeto" y "objeto" solo puede ser el auto-despliegue del absoluto mismo, que no es de por sí ni sujeto ni objeto, y, por no ser ni sujeto ni objeto, no puede evidentemente ser el "objeto" del pensamiento discursivo ni de la intuición sensible. Casi inmediatamente a partir de este momento, Schelling empezó a llamar "Identidad absoluta" a este "absoluto", y su filosofía se conocería como "filosofía de la Identidad".

Pero si el absoluto no es el objeto del pensamiento ni de la sensibilidad, ¿de qué facultad es entonces objeto? Schelling concluía en su *Sistema del idealismo trascendental*, que solo podía ser el "objeto" de la *imaginación*, y en particular, de la imaginación artística. El genio artístico nos "muestra", por así decirlo, lo que no puede ser "dicho". En el arte alcanzamos la genuina "intuición intelectual" que nos muestra la unidad de la vida autoconsciente y la naturaleza, que nos muestra que realmente somos del modo que debemos ser si vamos a ser los agentes libres que pensamos ser. La conclusión que se ocultaba tras esta teoría era por supuesto la idea de que los que no "veían" esto, los que no tenían esta clase de "intuición intelectual", eran en primer lugar aquellos que eran incapaces de entender y apreciar el arte. La "intuición intelectual" resultaba así ser alcanzable para el filósofo y el artista —quienes en este sentido son concebidos no tanto como los "sacerdotes de la verdad", como Fichte había descrito al filósofo, sino más bien como el pequeño

círculo de apóstoles de lo absoluto— e inalcanzable para aquellos que están tan inmersos en lo finito que no pueden "ver" lo que las llamadas presuposiciones necesarias son para sus respectivas auto-conciencias.

No es sorprendente que el giro estético de Schelling en su entendimiento de la intuición de lo "absoluto" estuviese combinado con una idea enteramente anti-comercial de las relaciones entre la sociedad moderna y estas verdades filosóficas. Tal como Henry Crabb Robinson, un estudiante inglés en Jena (y uno de los primeros en llamar la atención en Inglaterra sobre la "nueva filosofía"), comunicaba en una carta a su hermano en 1802, Schelling estaba mostrando simplemente su desprecio por toda la filosofía empirista inglesa, y ciertamente incluso por la misma Inglaterra, con la afirmación: «Es absurdo esperar la ciencia de la belleza en un país que valora las matemáticas solo porque ayudan a fabricar máquinas de hilar y de hacer calceta. Y en cuanto a la belleza misma, solo la que recomiendan los productos que fabrican para el extranjero»[27].

La revolución filosófica de Hölderlin y su influencia en Hegel

Aunque las ideas de Schelling tuvieron una influencia bastante obvia sobre el desarrollo de la propia filosofía de Hegel, el ímpetu genuino para la elaboración de sus ideas le vino de su encuentro en Frankfurt con las ideas de su amigo Hölderlin sobre el idealismo fichteano. No hay la menor duda de que, en 1795, Hölderlin pertenecía a un animado círculo en Jena en donde se discutía seriamente sobre el idealismo de Fichte y sus relaciones con Kant. La evidencia de la participación de Hölderlin en este debate es un breve fragmento de dos páginas titulado (no por él, sino por sus editores) «Juicio y Ser» *(Urteil und Sein)*[28]. Aunque Hölderlin no lo publicó nunca —la misma existencia del fragmento no fue ni siquiera conocida hasta 1961— es casi seguro que Hölderlin habló con Hegel sobre lo que en Jena se discutía, y fueron estas ideas las que apartaron decisivamente a Hegel de la dirección que había estado siguiendo en Berna.

Tal como Hölderlin reconstruyó las cosas, los tres principios

de Fichte podían ser entendidos como ubicados bajo el esquema de unidad, de división de la unidad y de restauración de la unidad (el "yo", el "no-yo" y el progreso infinito). Hölderlin sostenía, sin embargo, que el mismo principio inicial (el principio de auto-postular la auto-conciencia, que Fichte caracterizaba como "yo=yo") no podía ser de hecho el "comienzo absoluto", porque la auto-conciencia envuelve ya una "división" de sí misma a partir de ella misma. El yo (el "sujeto" de conciencia) se torna consciente de él mismo como "objeto" de conciencia. El primer principio no puede, por tanto, ser "ab soluto", puesto que contiene ya una "oposición" dentro de sí mismo.

Hölderlin estaba proponiendo algo vagamente similar a lo que Schelling estaba a punto de proponer en aquella misma época (aunque no se sabe si Hölderlin estaba al tanto del intento de Schelling)[29]. El argumento de Hölderlin era que el modo en que Fichte había separado el "sujeto" del "objeto" —es decir, el modo en que Fichte había radicalizado el proyecto kantiano— hacía imposible ver de qué manera ese "sujeto" y ese "objeto" separados podrían volver a unirse nunca. La solución de Fichte —es decir, que era la propia actividad del sujeto la que lo hacía, que el "sujeto" era el fundamento "absoluto" de tal operación— parecía equívoca, puesto que el propio "sujeto" no aparecía ni siquiera ante sí mismo como absoluto, sino más bien como referido a alguna otra cosa que era más profunda y fundamental que él. La separación de "sujeto" y "objeto", concluía Hölderlin, era solo la expresión de una unidad mucho más profunda, que Hölderlin (siguiendo a Spinoza y a Jacobi) llamó "Ser"[30]. La "conciencia", en el tratamiento de Hölderlin, como una relación entre "sujeto" y "objeto", no podía ser básica; tenía que ser derivada de una unidad todavía más básica, de una aprehensión por nuestra parte de algo que, anterior a todas nuestras orientaciones particulares, servía para orientarnos en general. Antes de poder deliberar sobre una cosa, tenemos que estar ya orientados hacia algunos términos que guíen esa deliberación y que a su vez no hayan sido establecidos por deliberación; ese fundamental punto de partida dentro de nuestra propia conciencia por el cual nos orientamos, era el "uno", el "Ser", del que nosotros somos experiencialmente conscientes, pero del que no podemos ser total y explí-

citamente conscientes, puesto que la conciencia presupone ya una separación del "sujeto" y el "objeto", entre nuestra capacidad de discriminar nuestra experiencia subjetiva de algo y el objeto de esa experiencia (entre, por ejemplo, nuestra experiencia de un árbol y el árbol mismo). Este "uno" forma una especie de "horizonte" de nuestra conciencia sin ser él mismo un objeto de esa conciencia, y la clave de todo ello reside en nuestras propias actividades *judicativas*, en nuestros intentos de articular juicios que "dictaminen correctamente" sobre nosotros y el mundo [31].

Esto implicaba que la búsqueda de Reinhold y Fichte de un "primer principio" en filosofía estaba condenada al fracaso, puesto que no podía haber tal primer principio; en su lugar, solo podría haber una orientación holística predeterminativa dentro de algún "todo" que incluyese en su interior a nuestra conciencia y sus objetos. La tesis de Fichte de que el "yo" debe poner al "no-yo" quedaba así condenada, pues asumía que un lado de la relación tenía que hacer todo el trabajo, por así decirlo, cuando de hecho partimos de una unidad de pensamiento y ser que precede a toda reflexión sobre ella. Ni el "sujeto" ni el "objeto" tienen una determinación original propia que sirviese para fundamentar o establecer la determinación del otro; si los "realistas" cometen el error de pensar que el "mundo" otorga la determinación al pensamiento, los "idealistas subjetivos", como Fichte, cometen el error de pensar que es el pensamiento el que impone toda la determinación sobre el mundo. Ni el "sujeto" ni el "objeto" son primarios u originarios, y hemos de aceptar que estamos siempre en contacto con el mundo en todos sus perfiles generales. Esta aceptación precede necesariamente a toda nuestra reflexión, abarcando incluso nuestras diversas dudas escépticas respecto a él. Que tenemos un sentido de la "totalidad" que nos incluye a nosotros, incluso aunque seamos incapaces de articular (excepto quizá poéticamente) tal sentido, era la implicación de las reflexiones de Hölderlin [32].

Estas reflexiones de Hölderlin sobre Fichte y sobre el desarrollo del idealismo en general no podían menos que producir un impacto explosivo en Hegel. En Berna, cuando Hegel se había propuesto completar el programa de Kant aplicándolo a la realidad, había minusvalorado las obras de Fichte y Reinhold

por parecerle de interés meramente teórico. Los intereses de Hegel estaban entonces directamente guiados por la idea de una auto-imposición de la ley moral, del modo de "aplicar" esta ley a la historia de tal manera que mostrase cómo había llegado a convertirse el cristianismo en una religión positiva, y cómo el género humano, en palabras de Kant, había encontrado en ella una forma de tutela sobre sí mismo. En todos estos casos, sin embargo, el diagnóstico del problema había conducido indefectiblemente a Hegel a un final teórico sin salida. Ahora, bajo la influencia de Hölderlin, se percató de cómo su proyecto de *aplicar* la idea kantiana de auto-imposición a problemas sociales específicos (en particular, a los relacionados con la Revolución) había supuesto pasar por alto la cuestión sobre qué era la auto-imposición, en primer lugar, y también la cuestión sobre nuestras actividades judicativas. Fichte había mostrado que, si se lo tomaba seriamente, el tema de la autodeterminación exigía ser desarrollado por sí mismo, y en vista de sus propias dificultades para elaborar su sistema, declaró que no se trataba de una idea auto-evidente que pudiera simplemente ser "aplicada". Hölderlin le mostraba ahora no solo que la propia filosofía de Fichte llevaba en su interior problemas aún más profundos, sino también que incluso algo como una historia del cristianismo no podría ser entendido fuera del contexto de una comprensión más profunda de la situación prereflexiva que se da en la vida consciente antes de que se asienten en ella planes y proyectos más determinados.

Bajo la guía de Hölderlin, Hegel pudo también comprender que el idealismo tal como había sido desarrollado no podría continuar ignorando los aspectos más experienciales de la vida humana. En el centro de la vida consciente misma había un elemento de actividad espontánea que no era simplemente la aplicación de una forma conceptual no derivada a un contenido sensual dado. La "religión subjetiva", como modo de orientar los "corazones" de la gente, requería en primer lugar algún tipo de explicación sobre cómo dirigimos nuestra vida consciente, y Hölderlin había mostrado que esa explicación todavía estaba pendiente.

Cuando Hegel absorbió las radicales ideas de Hölderlin, le resultó evidente que su entero proyecto de abrazar una carrera

al estilo de Lessing de "educador del pueblo" estaba a punto de hundirse, puesto que había estado intentando "aplicar" un conjunto de ideas que ya eran profundamente conflictivas entre sí. Si realmente quería hacer lo que se había propuesto, tenía que hacerlo de otra manera, y esta comprobación le hizo cambiar de dirección hacia el camino que finalmente iba a tomar.

«Primer programa de un sistema del idealismo alemán»

Por esta época redactó Hegel un breve manuscrito que se conoce como «Primer programa de un sistema del idealismo alemán» (normalmente fechado en 1797). El ensayo es muy corto y apenas si contiene razonamiento alguno; se contenta simplemente con anunciar varias líneas de pensamiento y con indicar esquemáticamente cómo podrían converger en un desarrollo futuro. Aunque el ensayo está escrito con caligrafía de Hegel, no está claro en absoluto que sea creación suya, y la cuestión de su autoría sigue siendo materia de controversia. De hecho, fue atribuido originalmente a Schelling, aunque durante algún tiempo muchos académicos optaron por seguir el criterio de los eruditos que lo atribuían a Hegel; sin embargo, lo más probable es que el autor fuese Hölderlin [33].

Hay varias cosas que hacen problemático el manuscrito como texto hegeliano en las que por desgracia no podemos entrar aquí. En todo caso, y cualquiera que sea su autor, el «Primer programa de un sistema» fue escrito o copiado durante una transición crucial de la evolución de Hegel y del idealismo alemán en general, e incluso aunque Hegel no fuese su autor, el ensayo refleja muchas de sus ideas e intereses en aquella época y es un valioso documento para evidenciar la dirección de su progreso intelectual.

Tras haber asimilado las críticas de Fichte vertidas por Hölderlin, Hegel habría visto en este escrito el sentido en que tendría que modificar su programa de Berna a la luz de sus nuevos intereses por las concepciones más básicas de la filosofía idealista. El autor del manuscrito habla, por ejemplo, de su deseo de «establecer los principios de una *historia de la humanidad* y exponer el entero y miserable conjunto de las realizaciones hu-

manas en los ámbitos del Estado, la Constitución, el Gobierno, la legislación, etc.» [34]. Los intereses que inspiraron a Hegel en Berna la idea de combinar a Gibbon con Kant, se habían expandido en Frankfurt hasta combinar, digamos, a Gibbon con la filosofía idealista en general en una historia más ambiciosa aún que la que el mismo Gibbon hubiese contemplado.

El ensayo anuncia algunas tesis acariciadas por Hölderlin (que, a no dudar, Hegel, Schelling y el propio Hölderlin tomaron de Schiller, o quizá incluso de Shaftesbury), a saber: que «la Idea que unifica todo es la Idea de *belleza*»; que el «filósofo ha de poseer tanto poder estético como el poeta»; que al forjar la unidad de poesía y filosofía, «la poesía adquiere una dignidad suprema y se torna de nuevo en lo que fue en los comienzos: la *maestra de la humanidad*» [35].

El autor del manuscrito habla también, en términos que el propio Hegel no repetiría nunca, de una «nueva mitología [...] [que] debería estar al servicio de las Ideas, que tendría que devenir una mitología de la *razón*» [36]. La idea de que la modernidad tenía que romper con el pasado, que el destino de poetas y filósofos sería crear paralelamente una nueva sensibilidad, una "nueva mitología" (una idea que ya era poderosamente operativa en la poesía de Hölderlin) que encajara con los nuevos tiempos, se ligaba así con algunas de las ideas acariciadas tiempo atrás por el joven Hegel en su «Ensayo de Tubinga», como, por ejemplo, el proyecto de crear una "religión del pueblo" que realmente moviera los corazones de las gentes en la dirección de una renovación espiritual y moral. Lo que antes había sido una invocación a la "religión subjetiva" se había transmutado en invocación a una "nueva mitología", a una nueva sensibilidad que tenía que ser creada por filósofos y poetas. La propia versión de Hegel del modernismo radical, exaltada por la influencia de Hölderlin, quedó así inevitablemente reflejada, y en su más temprana forma, en este manuscrito (fuera quien fuera su autor).

Así como Hölderlin se vio forzado a crear nuevos paisajes y una nueva forma de lenguaje para facilitar la aparición de la moderna sensibilidad —negándose a emplear la jerga común de su época a fin de adoptar el tipo de postura modernista ante la vida que juzgaba necesaria para la expresión de esta nueva

sensibilidad—, así también Hegel concluyó que para que su filosofía fuese el tipo de *Wissenschaft* (ciencia) rigurosa que él pretendía que fuese, tenía que crear un nuevo vocabulario que forzase al lector a pensar por sí mismo, huyendo de la convención a fin de no conceder tregua alguna al lector que le permitiese aceptar simplemente concepciones anticuadas de las cosas. (Fue ciertamente casi a raíz de la redacción de este opúsculo, cuando el estilo literario de Hegel sufrió el giro decisivo; la elección de ese oscuro vocabulario iba a quedar como uno de los legados más ambiguos y duraderos que Hegel pudo ofrecer a la posteridad.)

Pero lo más importante del «Primer programa de un sistema» es que constituye un primer paso en la senda que conduce al objetivo de sus editores: un programa *de sistema*. En Frankfurt, la línea de pensamiento de Hegel fue alejándose rápidamente de cualesquiera intentos de completar la filosofía kantiana por el procedimiento de "aplicarla" a problemas sociales apremiantes, para concentrarse en el trabajo de indagar y elaborar la dinámica interna del complejo de ideas asociado con las nociones de auto-conciencia y libertad. Con intensidad creciente fue captando su atención la tarea de reflexionar sobre las consecuencias y las presuposiciones que comporta —como indica el autor del «Primer programa de un sistema»— nuestro pensamiento de que «la primera Idea [sea] naturalmente la de *mí mismo* como un ser absolutamente libre» y la de cómo tendríamos que pensar acerca de la naturaleza, la sociedad, la historia y la filosofía misma, si semejante "Idea" hubiera de tener alguna base efectiva en nuestras vidas [37]. El "programa de sistema" advierte que no puede darse una "Idea del *Estado*" correspondiente a ella, puesto que «lo que recibe el nombre de *Idea* solo puede ser un objeto de *libertad*», lo cual es manifiestamente inaplicable a todo aquello que sea mecánico. El Estado no puede, por tanto, jugar el papel de realización de la libertad porque, como establece el manuscrito, «el Estado es algo *mecánico*» —una referencia clara a la concepción, ampliamente difundida en el pensamiento filosófico y cameralista en la Alemania del siglo XVIII, del Estado como una "máquina", y una evidente indicación de que el tipo de sensibilidad "modernista" inspiradora de este programático documento tenía como punto

de mira la poesía y la filosofía, y no una reforma política convencional, para crear la "nueva sensibilidad" de los tiempos modernos [38].

A este respecto, Hölderlin había convencido a Hegel de que la libertad era posible solo cuando la acción humana fuese estructurada en términos de principios cuyo resultado fuese un "bello" estado de cosas, y que la realización del ideal de "belleza" suministraría de alguna manera la respuesta a los problemas suscitados por las obras de Kant y Fichte [39]. Los manuscritos que Hegel redactó en Frankfurt bajo la influencia de Hölderlin, fueron en considerable medida infructuosos intentos de fundir esta abigarrada gama de intereses diversos en un todo coherente [40]. Solo después de haberse instalado en Jena se encontró en condiciones de desarrollar todas estas ideas, que originalmente le habían sido inspiradas por Hölderlin, en su propia y característica visión.

El cristianismo, la vida moderna y el ideal de belleza: «El espíritu del cristianismo»

La influencia de Hölderlin indujo a Hegel a preparar un manuscrito completamente nuevo sobre la materia que le había obsesionado en Berna: la cuestión sobre si el cristianismo podía ser una religión "moderna"— es decir, si podía llegar a ser una genuina "religión del pueblo" y servir por tanto de vehículo a la renovación social y moral. A este ensayo se lo conoce bajo el título de «El espíritu del cristianismo y su destino» [41]. Las ideas que contiene son continuación en más de un aspecto de las desarrolladas en «La positividad de la religión cristiana», pero ahora se introducen nuevos temas y conceptos, los anteriores puntos de vista experimentan una transformación, y se extraen nuevas conclusiones [42].

«El espíritu del cristianismo» está animado por la idea central de que el "destino" de un pueblo no puede ser entendido como si fuese el resultado de factores contingentes en el desarrollo histórico de ese pueblo, ni tampoco en términos de fuerzas impuestas desde fuera a la comprensión o imagen colectiva que este tiene de sí mismo. Ese espíritu es más bien el

resultado lógico de los "principios" que le son inherentes a su vida común, el desarrollo lógico de los compromisos asumidos por el pueblo en cuestión acerca de lo que en definitiva más le importa.

El asunto le permitía a Hegel volver a reflexionar sobre qué tipos de compromisos relativos a lo que más importa en definitiva eran compatibles y cuáles incompatibles con una moderna comprensión de la libertad. Con este enfoque, Hegel retornó a la consideración de las diferencias entre judaísmo y cristianismo para precisar su punto de vista. El "espíritu" del judaísmo, argumentaba Hegel, ha de caracterizarse como un espíritu de servilismo y alienación, puesto que entiende que la "ley" le es impuesta por un ser ajeno, que es el divino (un "Objeto infinito" es la expresión que aquí emplea el filósofo). Hegel explica esta idea en términos fichteanos, pero coloreándolos con la noción hölderliniana de la unidad de "sujeto" y "objeto": dado que la nación judía se concibe a sí misma en función de las "antítesis" que ella guarda por un lado con la naturaleza y por otro con el resto de la humanidad, la única "síntesis" que le resultaba asequible era la abstracción de un Dios que estaba situado más allá de la naturaleza y de la humanidad y que era simplemente su "señor" [43]. El resultado era un "espíritu" que *se desposaba* con la sumisión, que se adelantaba a encarnar una servidumbre. La afirmación de que «hay un solo Dios» se torna, según Hegel, equivalente al aserto «hay un solo señor, cuyos siervos somos» [44]. El judaísmo jamás podría ser por tanto una religión de la libertad, porque su "espíritu" no le permitiría nunca lograr la "síntesis" necesaria para entender la libertad como auto-legislación, como algo que implica más que la mera imposición de leyes por un ser ajeno. (No nos sorprende que en este período de su vida compartiera Hegel la opinión, ampliamente prevalente en Alemania, de que los judíos habían de continuar siendo maltratados hasta que abandonasen el judaísmo; como él mismo dice, los judíos «continuarán siendo maltratados hasta que apacigüen [su destino] merced al espíritu de la belleza y lo superen mediante la reconciliación») [45].

En «El espíritu del cristianismo» también trajo Hegel a colación la primitiva identificación por él establecida, y obviamente inspirada en Kant, de la esencia del cristianismo como una

pura "religión de moralidad". Apartándose de las ideas que había defendido en Berna, Hegel alegaba ahora que la concepción kantiana del imperativo categórico como auto-imposición era solo una forma de "auto-coerción", otra manera de expresar la alienación que padece la gente no solo respecto de la naturaleza sino también respecto de sus semejantes. Aun cuando esta concepción kantiana de la moralidad como auto-legislación autónoma por agentes racionales subsana las deficiencias que comporta la noción de ser dominado por un "otro" ajeno (por ejemplo, el Dios judío), constituyendo así un avance sobre el judaísmo, sin embargo no supera todavía la idea de dominación en general, pues, como advierte Hegel, «en la concepción kantiana de la virtud subsiste esta oposición [la que se da entre lo universal y lo particular, lo objetivo y lo subjetivo], de suerte que lo universal se torna en señor y lo particular en señoreado» [46]. La gran escisión kantiana, por tanto, entre "inclinaciones" (que provienen del yo natural) y la "voluntad racional", no hace más que elevar de nivel la dominación, en lugar de superarla [47].

El "espíritu" del cristianismo estaba entendido en este ensayo en términos de *amor*, un amor que se supone que supera a la vez la obediencia servil de los judíos y el rígido moralismo de Kant [48]. Jesús predicaba una ética del amor y, por tanto, de verdadera libertad. En la ética del amor hacemos lo que responde a las demandas de nuestras vidas particulares, encarnadas en un cuerpo, mientras damos al mismo tiempo cumplimiento a nuestros deberes universales. En el amor no hay dominación: «Su esencia no comporta la dominación de algo que le sea ajeno [...]. El triunfo del amor es no imponerse por encima de nada, no ser un poder hostil frente a otro» [49]. Kant había sostenido que el amor no puede servir de base a la moralidad porque no podría ser mandado; Hegel le da la vuelta al argumento haciendo ver que es precisamente ahí donde reside la superioridad del amor sobre la rígida noción kantiana de "auto"-dominio.

Esta concepción del "espíritu" del cristianismo exigía sin duda de Hegel que explicase de alguna manera cómo se supone que el amor supera realmente estas hostilidades, que mostrase de algún modo en qué consiste la alegada superioridad

del amor. La respuesta vino de la concepción, recién adquirida por Hegel e inspirada en Hölderlin, del modo en que puede decirse que un sujeto es libre. La imposición de un deber, cualquiera que este sea, no puede provenir de un agente individual que se imponga a sí mismo una "ley"; tiene que venir, más bien, del individuo que se integra a sí mismo en una relación de amor con algún fundamento más hondo que su propia subjetividad finita, con algo que es a la par ese mismo individuo y, no obstante, algo más que su propia vida individual, lo que Hegel llamó el "infinito", aludiendo con esta palabra a aquello que, siendo auto-vinculante, no es vinculado por nada ni por nadie que sea "otro" que él mismo. El amor no necesita de la oposición entre el deber y la inclinación; el amante se siente inclinado a hacer cosas por amor al amado mientras, al mismo tiempo, advierte que es correcto obrar así. El amor, y no la autonomía kantiana que se impone a sí misma, es pues la verdadera base de las virtudes éticas.

No obstante, el amor como fenómeno subjetivo no puede ser satisfactorio ni suficiente de por sí; como observa Hegel, aun cuando «la moralidad supera a la dominación dentro de la esfera de la conciencia, y el amor supera las barreras en la esfera de la moralidad, el amor, sin embargo, es en sí mismo todavía incompleto por naturaleza» [50]. En otro manuscrito fragmentario que data aproximadamente del mismo período que la composición de «El espíritu del cristianismo y su destino», Hegel elaboró algo que él llamaba "vida infinita", a la que identificó con Dios, y afirmó que la religión es la elevación de «la vida finita a la vida infinita» [51]. Y en otro escrito de la misma época sostuvo que «este amor, cuando la imaginación lo torna en esencia, es la divinidad» [52].

La influencia de Hölderlin en el pensamiento de Hegel durante este tiempo era harto evidente. El amor consiste en un ir, hondamente experiencial, más allá del punto de vista personal y restringido de uno mismo, en trascender el "yo" finito de uno mismo en la dirección de un otro, generando la más honda unidad entre los varios puntos de vista, una unidad que precede a toda conciencia de división. Este proceso de auto-trascendencia tiene, empero, su lógico punto de parada en la idea de unión con la "vida infinita" (una actividad que Hegel iden-

tificaba con el culto), cuyo resultado es una visión de la "belleza", que es identificada con la "verdad" [53]. Semejante vida infinita y divina es el correlato hegeliano de la idea de "Ser" de Hölderlin, que es más básica que cualquiera de las aparentemente básicas oposiciones del yo y el otro, del señor y el siervo, o de mente y naturaleza de las que tenemos experiencia como seres finitos, y que subyace a todas ellas. Por eso, concluye Hegel, el amor "subjetivo" no puede ser suficiente de por sí: requiere ser completado por la religión, que es la síntesis de "reflexión" y amor. Cuando el amor subjetivo y personal se torna en algo objetivo sin dejar por ello de ser plenamente personal, entonces se tiene la religión. Este amor objetivo es también descrito como "vida infinita", algo en lo que participa el agente individual, que lo entiende como la base de su propia vida finita.

En «El espíritu del cristianismo y su destino» concluía Hegel que cada uno de nosotros somos individualmente libres cuando actuamos de acuerdo con principios emanados del *libre* espíritu del *pueblo* al que pertenecemos, pues solo el "espíritu" del pueblo considerado en su conjunto, no el individuo aislado, puede ser plenamente auto-determinante en un sentido relevante. En el mundo diario de la vida cotidiana, los deberes éticos y las virtudes particulares entrarán inevitablemente en colisión mutua; pero el "espíritu" de un pueblo cuyo principio es el amor supera esas colisiones contingentes. Hegel parafrasea esta idea en el siguiente pasaje: «Solo cuando es simplemente el espíritu viviente único el que actúa y se restringe *por sí mismo* de acuerdo con la totalidad de la situación dada, en completa ausencia de restricción externa, entonces y solo entonces subsiste lo multi-lateral de la situación, aunque se desvanezca la masa de virtudes absolutas e incompatibles» [54].

Todo esto, naturalmente, suscita la cuestión: ¿cuál es entonces el "destino" del cristianismo? ¿Es él la religión que había buscado Hegel, una religión que fuese capaz de suministrar un espíritu de libertad a sus fieles y de conducir al pueblo a la reforma social y moral en un Estado reformado? La respuesta de Hegel resultó ser negativa. Aun cuando, como él mismo advierte, «no hay Idea más bella que la de un pueblo *(Volk)* cuyas gentes se relacionan por el lazo del amor recíproco», sin em-

bargo el *mundo* en que vivía Jesús le hacía imposible la realización de esa meta. El mundo judeo-romano del tiempo de Jesús era corrupto, y de ahí que «Jesús solo pudiera llevar el Reino de Dios en su corazón [...] mientras que en su mundo cotidiano tenía que eludir todas las relaciones vivas por estar todas ellas sometidas a la ley de la muerte, porque los hombres eran prisioneros del judaísmo» [55]. Jesús (caracterizado en el ensayo como un "alma bella") se encontró inmerso en un imposible dilema: podía abandonar lo que había de más profundamente verdadero respecto a sí mismo (su dedicación a una religión del amor), o huir del mundo y vivir una vida sin placer mundano, lo cual venía a ser tan solo una solución "unilateral" e insatisfactoria del problema. De modo similar, también los seguidores de Jesús tuvieron que segregarse del mundo, de suerte que el amor del que hacían profesión devino solo un ideal; a medida que fueron creciendo en número, resultó asimismo imposible mantener las relaciones de amor que habían sido la pretendida base del cristianismo. En lugar de la noción de "vida infinita", la idea de unión individual con algo continuo con uno mismo y sin embargo más profundo que la propia vida individual, la imagen de un Jesús glorioso, distante y trascendente, se tornó necesariamente en la imagen dominante del cristianismo, una imagen de anhelo de un amor liberador que en principio los cristianos no podían esperar en esta vida. Lo que había sido el ideal de "elevación hasta el infinito" en amor, se fue tornando paulatinamente en una religión "positiva" basada en la autoridad de algún maestro y en la creencia en un Dios que necesaria y gradualmente fue concebido no como un objeto de amor, sino meramente como un señor que ordena [56].

El cristianismo se vio así fatalmente conducido a crear una oposición insoportable entre Dios y el mundo, y el "destino" del cristianismo fue que lo que originalmente había sido concebido como superación de la relación de dominador y dominado, de señor y siervo, reintrodujo necesariamente esa dominación en la intimidad de su alma. En la forma que el cristianismo había llegado a asumir, como la religión de Jesús, *no podía* simplemente convertirse en la religión moderna que Hegel había esperado anteriormente que fuese. El "destino" del cristianismo es que jamás podrá realmente ser o devenir una

religión de libertad, puesto que nunca ha sido capaz de unir "vida finita" con "vida infinita", pese a su promesa inicial de hacerlo. Lo que en Berna había sido la historia de una desgraciada pérdida de libertad, de la transformación del cristianismo en una religión positiva pese a las intenciones de su fundador, se convertía ahora en Frankfurt en una historia de "destino trágico", de la imposibilidad para el cristianismo de ser alguna vez una religión de libertad, por exaltado y justificado que su fundador pudiera haber estado al asumir que lo iba a ser.

Si el cristianismo no podía ser la religión moderna que llevase a la renovación moral y espiritual y por tanto a la reforma social, y si (como Hegel continuó creyendo) la religión era necesaria para este fin, se seguía de ello que el vehículo de esta reforma tenía que ser alguna otra forma de religión. Mas ¿podría esta nueva religión estar basada en lo que el «Primer programa de un sistema» llamaba una nueva "mitología de la razón"? ¿O —y esto debió de haber sido muy claro para Hegel— se reduciría este proyecto a ser solamente otra versión del desgraciado y casi risible "culto de la razón" intentado en Francia por Robespierre y sus seguidores?

Llevado a esta conclusión, pero no feliz con ella, Hegel jugó al menos brevemente con la idea de investigar lo que implicaría la empresa de fundar una nueva religión —¿qué requeriría, a qué se parecería, sería siquiera posible?— e incluso escribió un ensayo extremadamente corto al que tituló «La religión funda una religión» [57], que ilustraba claramente el estado de imprecisión de las ideas de Hegel en ese tiempo. Por una parte, poco puede hacerse *en* el espíritu de un pueblo si este no es ya libre. Si uno es educado en el seno de un "espíritu" cautivo, lo primero que tiene que hacer para liberarse es integrarse dentro de otro "espíritu", algo que no es posible realizar a nivel puramente individual. Por otra parte, Hegel deseaba también integrar esas reflexiones suyas sobre la libertad y el "destino" de una forma de "espíritu" en el esquema de pensamiento que recientemente le había inspirado Hölderlin: podemos trascender las inevitables oposiciones de la vida solamente elevándonos al infinito mediante la identificación de nosotros mismos con la "vida infinita" que está a la base de nuestras vidas finitas, y esto solo podemos hacerlo si el "espíritu" al que per-

tenecemos nos capacita para tener una auto-comprensión que haga posible esa identificación.

Hegel se encontraba así en un estadio de su pensamiento que lo hacía sentirse un tanto reñido consigo mismo. Seguía manteniendo su creencia en una esencia de la humanidad (kantiana en Berna, inspirada en Hölderlin en Frankfurt) que se expresa de modos variados en diferentes períodos de su historia o en diferentes "espíritus", pero que permanece constante a lo largo del tiempo, pero al mismo tiempo deseaba también mantener que nuestra humanidad toma su forma determinada a la luz del "espíritu" y su "destino" asociado en cuyo seno formamos nuestro auto-entendimiento, lo cual parece implicar que nuestra "humanidad" puede tomar también diferentes formas a lo largo de la historia. En Frankfurt, Hegel no estaba aún seguro respecto a *qué* pensaba justamente. Su ensayo sobre «El espíritu del cristianismo y su destino» se tornó así (a sus ojos) en uno más de sus intentos fallidos de organizar el complejo abanico de cuestiones relativas a la vida moderna que le preocupaban por aquellos años.

Segunda parte

JENA: TEXTOS Y BOCETOS

La llegada de Hegel a Jena significó su entrada en el verdadero centro del movimiento de la filosofía post-kantiana, de la profusión de intentos de ir "más allá de Kant" en la discusión filosófica. Sin embargo, incluso antes de su llegada, un buen número de jóvenes intelectuales, bajo el impulso de Immanuel Niethammer, habían iniciado ya un callado movimiento de "vuelta a Kant" [58]. Esta "re-kantización" de la discusión filosófica seguía, no obstante, considerando inaceptables los diversos "dualismos" de Kant, su concepción de la experiencia como aplicación de "formas" conceptuales al "contenido" sensorial neutro, y sus conclusiones sobre las incognoscibles cosas-en-sí. Hölderlin, el amigo de Hegel, había participado en aquellas dis-

cusiones iniciales, y Hegel mismo llegó a Jena con una postura ante estas cuestiones que ya había sido decisivamente conformada por los argumentos y conclusiones de sus amigos. Al llegar, se encontró inmediatamente inmerso en la órbita de Schelling, cuyo enfoque de estos problemas le resultaba muy atractivo; pero también definitivamente influido por la atmósfera todavía viva en Jena que animaba al retorno a Kant para investigar si la propia obra kantiana contenía algún camino de salida para escapar de Kant usando al mismo Kant. El afán de Hegel por encontrar una voz propia que combinase la influencia de Hölderlin con las ideas provenientes del formidable talento de Schelling para la filosofía especulativa, fue una de las principales motivaciones que guiaron su desarrollo durante sus primeros años en Jena.

1797-1800: Replanteamiento del problema de "Alemania"

Cuando llegó a Jena, Hegel llevaba consigo un manuscrito comenzado en Frankfurt sobre el tema del estatuto del Sacro Imperio romano en la época de la Revolución francesa. La mayor parte del ensayo había sido redactada hacia el final de su estancia en Frankfurt, y Hegel lo reanudó durante su primer año en Jena. Luego, tal como había hecho con «La positividad de la religión cristiana» en Berna y con «El espíritu del cristianismo» en Frankfurt, lo archivó sin intentar publicarlo siquiera. Aunque muy filosófico, el ensayo —conocido como «La Constitución alemana»— era también muy tópico, y es muy probable que la decisión de no publicarlo se debiera a que el intenso trabajo de establecer sus credenciales en filosofía sistemática no le dejase tiempo para revisar un escrito que los sucesos políticos de Europa estaban dejando rápidamente obsoleto.

La apertura del Congreso de Rastatt en 1797 contribuyó en buena medida a que tanto los alemanes escépticos como los que aún mantenían esperanzas se percataran de lo ineficaz e inútil que en la práctica se había tornado el Sacro Imperio. En el pasado, las unidades políticas más pequeñas de Alemania (tales como el *Landgraviado* de Homburg vor der Höhe y las numerosas ciudades imperiales relativamente pequeñas) habían ba-

sado siempre sus pretensiones de independencia en las leyes del Sacro Imperio, y contado con su apoyo para evitar verse engullidas por sus poderosos y agresivos vecinos. Pero a la vista de la evidente ineficacia del imperio frente a los franceses, estas comunidades tenían buenas razones para temer por su existencia, aun cuando pocos podían imaginar que de allí a muy pocos años casi ninguna de ellas continuaría existiendo como entidad política independiente. Estas pequeñas entidades se veían rodeadas por los franceses (que parecían imparables), los prusianos (que habían demostrado no respetar derecho territorial alguno cuando la conquista satisfacía sus intereses y pensaban que podían realizarla), y por los austríacos (que también tenían buenas razones para extender su dominio político). Para los diversos principados independientes no estaba claro en absoluto cuál de estas amenazas —Prusia, Austria o Francia— representaba el mayor peligro.

Mientras el Congreso de Rastatt estaba aún celebrando sus sesiones, estalló de nuevo la guerra. Los Habsburgo de Austria formaron una nueva coalición con Inglaterra, Baviera, Franconia y Württemberg y, sintiéndose amenazados, una vez más declararon la guerra a Rusia y a Francia. El 3 de diciembre de 1800, las fuerzas austríacas fueron completamente derrotadas por los franceses en un bosque no lejos de Munich; y en febrero de 1801, el emperador austríaco, Francisco II, no tuvo otra opción que aceptar en nombre de Austria y del Sacro Imperio el tratado que le imponían.

El Tratado de Lunéville —firmado el 9 de febrero de 1801, solo unas pocas semanas después de la llegada de Hegel a Jena— acabó de poner en evidencia la completa impotencia política del Sacro Imperio. Por causa de algunas dificultades, sin embargo, el *Reichstag* (el cuerpo representativo oficial del Sacro Imperio) fue forzado a concluir los detalles del tratado, lo cual retrasó durante algún tiempo el arreglo definitivo de las cuestiones pendientes. Finalmente, el Informe de la Diputación Imperial *(Reichsdeputationshauptschluß)* de 1803 —aproximadamente un año después de que Hegel hubiese acabado el trabajo sobre «La Constitución alemana»— proclamó exactamente lo que muchas de las más pequeñas unidades políticas habían temido: el mapa del Sacro Imperio fue rediseñado totalmente, y

las pequeñas unidades políticas desaparecieron por completo devoradas por sus vecinos más poderosos. Era evidente a todas luces que estos resultados se debían simplemente al hecho de que Francia dictó los términos del tratado a los representantes del Sacro Imperio, sin dejar apenas espacio al antiguo *Reich* para maniobrar.

Hegel empezó a trabajar en el ensayo «La Constitución alemana» mientras el Congreso de Rastatt celebraba sus sesiones, y continuó trabajando en él durante la guerra entre Francia y la nueva coalición. Aunque era perfectamente claro para él que la vieja y herrumbrosa máquina de guerra del Sacro Imperio se venía abajo, quedó sin embargo un tanto sorprendido ante la rapidez con que el imperio se desmoronó entre 1801 y 1803.

Hegel comenzaba su artículo (en una introducción compuesta algún tiempo después que el cuerpo del ensayo) con la sorprendente frase: «Alemania ya no es un Estado» [59]. Y continuaba explicando que la razón de esta afirmación era que para que algo *cuente* como un Estado tiene que ser capaz de montar una defensa común, y Alemania había mostrado que no podía realizar esta tarea [60].

Pero un "Estado" significaba para Hegel mucho más que ser meramente un cuerpo que posee el monopolio de la fuerza en una unidad territorial. Desde sus días en Tubinga, y luego en Berna y en Frankfurt, Hegel estaba fascinado por lo que a sus ojos era el ideal griego de un modo de vida que reunía en sí las dimensiones religiosa, social y política. Una forma de vida (o un "espíritu", como hábía empezado a llamarla en Frankfurt) tenía que ser algo que diese a sus participantes una orientación, una razón para vivir. Al sostener la importancia de una "defensa común", Hegel no estaba diciendo que el Estado debiera *afirmarse* a sí mismo de alguna manera. (Hegel no es un "estatista" en este ensayo.) Lo que sí sostenía era que solo cuando un Estado mantiene unidos a sus ciudadanos en un *proyecto común* con el que estos pueden identificarse fácilmente, puede aspirar a la plena y espontánea lealtad de sus súbditos [61]. Alemania "ya no era un Estado" porque ya no constituía ese referente común para "los alemanes"; ya no era ese tipo de entidad en cuyos fines colectivos pudiesen los ciudadanos ver re-

flejados los suyos propios, y por esta razón era incapaz de enardecerlos en una defensa común.

Al desarrollar el análisis de la vida política de la Alemania de su tiempo, Hegel seguía aún inmerso en el ámbito de cuestiones que habían motivado sus frustrados intentos de delinear las condiciones de una religión moderna, buscando el elemento que pudiera suministrar la base para una reforma moral, espiritual y social en los tiempos modernos. En principio se había dirigido al cristianismo, pero solo para encontrarlo deficiente. Ahora planteaba la misma cuestión al Sacro Imperio: ¿podría ser él la base de esa reforma moral, espiritual y social o debería ser reemplazado por algo nuevo?

El fondo de la cuestión que Hegel estaba proponiendo en el ensayo estaba relacionado con los fracasos del Sacro Imperio ante el desafío que le planteó la Revolución francesa. Por una parte, el comportamiento de los miembros de este imperio mostraba muy a las claras que los principados alemanes individuales no sentían una particular lealtad hacia el Sacro Imperio. Los estados más pequeños no mostraban el menor entusiasmo por unirse al esfuerzo de guerra imperial, y los grandes poderes (Austria y Prusia) no mantenían solidaridad alguna entre sí, de forma que cada uno de ellos se retiraba de la guerra cuando le convenía, para concertar con Francia por separado paces de corta vida [62]. Los franceses habían demostrado ser militarmente aplastantes, en parte, por su capacidad para equipar ejércitos poderosos, entusiastas y leales, mientras que los príncipes de los diversos estados alemanes no podían ni querían hacer otro tanto. (Karl August de Weimar —bajo cuyo mandato había levantado Goethe la Universidad de Jena— resumía sucintamente la situación de este modo: «Preferiría pagar mi último escudo al elector de Sajonia para contar con un par de sus buenos regimientos antes que armar a quinientos de mis campesinos») [63]. El recelo que sentían los príncipes del Sacro Imperio hacia el pueblo, recelo que les impedía acceder a armarlo, era recíproco: el pueblo común no quería de ningún modo dedicarse a luchar por sus príncipes; para la mayoría, un opresor era tan malo como cualquier otro, y no sentían la menor lealtad particular hacia ninguno de ellos.

Los franceses, por otra parte, habían sabido unir al pueblo

mediante la Revolución a la causa de la *nation* de Francia. Los reclutas del ejército francés creían que estaban luchando por la Revolución y por Francia, que para ellos no era la abstracción que el distante duque o rey era para el soldado profesional alemán. Esta identificación con la "causa" (y el modo en que los franceses combinaban este gran ejército con tácticas superiores y con nuevos modos de gestionar los problemas de logística) hizo del ejército francés una máquina imbatible ante los anticuados ejércitos del *Reich*, cuya disciplina les venía de un largo entrenamiento y del miedo al fracaso inculcado por sus oficiales (usualmente a través de severas medidas). Desde la perspectiva de Hegel, el reclutamiento en masa y el espíritu de lucha de los soldados franceses estaba más cerca del ideal griego de ciudadano que la anticuada y obtusa soldadesca profesional típica de los ejércitos del Sacro Imperio. La Francia revolucionaria ofrecía a sus miembros algo que despertaba su total lealtad, algo que daba una orientación y justificación a sus propias vidas. En cambio el Sacro Imperio solo ofrecía a sus hombres una modesta paga por sus servicios y la amenaza de severos castigos si faltaban a sus deberes.

La cuestión que había que plantear en una situación como esta era análoga a la que Hegel se había planteado en su anterior ensayo «La positividad de la religión cristiana», en donde lo que se preguntaba no era «¿*Es* el cristianismo una religión positiva?», sino «¿Podría *convertirse* el cristianismo en una religión del pueblo?». Del mismo modo, ahora la cuestión central del ensayo sobre «La Constitución alemana» no era: ¿es el Sacro Imperio un Estado en el sentido de contar con la lealtad de sus miembros, de ofrecerles algo que lo hace merecedor de vivir y morir por él?, sino esta otra: ¿podría el Sacro Imperio *convertirse* en un Estado semejante? Para entender las posibilidades abiertas al Sacro Imperio, argumentaba Hegel, había que comprender su espíritu —las normas definitorias que articulaban lo que en última instancia interesaba al pueblo alemán— antes de determinar el posible *destino* de Alemania.

Según la explicación de Hegel, la norma que definía al "espíritu" alemán tenía mucho que ver con la "libertad". La libertad original de los germanos implicaba la negativa del individuo «a dejarse restringir por la totalidad; sus limitaciones se las

imponía él mismo sin dudas ni temores» [64]. Sin embargo, dado que germanos y romanos se habían entrecruzado al final del Imperio romano, esta libertad original fue transformándose a medida que los diversos estados que eventualmente iban a formar Europa fueron haciéndose cada vez mayores [65]. La combinación de "libertad" germana y el tamaño creciente de las unidades políticas de Europa dio como resultado el desarrollo del feudalismo, en el cual agrupaciones de individuos en tanto que estamentos, llegaron a estar representadas en el Estado. El sistema de la libertad original germana se desarrolló así en los sistemas de representación, que a su vez se convirtieron en «el sistema de todos los Estados modernos de Europa» [66]. Entretejiendo sus lecturas de Gibbon con su análisis de la libertad alemana y el principio de representación, Hegel pudo afirmar que esta conjunción había marcado una «época en la historia mundial. El nexo del cultivo y formación del mundo había llevado a la raza humana más allá de los despotismos orientales, haciéndola pasar a través de un dominio mundial de la república, para luego, tras la caída de Roma, situarla en un término medio entre esos dos extremos. Y los alemanes eran el pueblo que había dado a luz esta tercera formación universal del espíritu-del-mundo» [67].

Pero desgraciadamente, Alemania, que ofreció al resto del mundo la idea del moderno gobierno representativo, era incapaz de realizar plenamente este ideal por sí misma. Debido a que su "principio" era el de una "libertad abstracta", la nación alemana continuó aferrada al modo de vida usual en las ciudades del Sacro Imperio, con su cúmulo de antiguos derechos y privilegios ferozmente defendido. Este apego a lo individual y al lugar de nacimiento hizo imposible que Alemania fuese realmente libre, puesto que la continuada existencia de estas comunidades autónomas, excesivamente tradicionales y supuestamente "libres", «no estaba apoyada en un poder y una fuerza propios, sino que dependía de la política de las grandes potencias» [68]. De este modo, el *destino* de la "libertad" germana era que necesariamente tendría que transformarse en una pérdida de libertad, en una libertad meramente aparente y no real. La libertad germana —evidenciada en la libertad del individuo y de la ciudad para aferrarse a sus modos tradicionales de hacer

las cosas— se vio reducida a la dependencia de la buena voluntad de las grandes potencias, una dependencia destructora de libertades.

Al negarse a conceder que las ciudades tradicionales fuesen encarnaciones adecuadas de la "libertad alemana", Hegel estaba rechazando gran parte del mundo de sus padres y de su propio Stuttgart juvenil. Ciertamente, sus comentarios más mordaces fueron reservados para el héroe de la generación de sus padres y el de su propia juventud, J. J. Moser, el gran jurista de Württemberg que había sostenido que la validez de las leyes del Sacro Imperio estaba fundada en lo que la tradición había establecido, que había hecho todo lo posible porque esas leyes quedaran escritas, y que fue el motor del "acuerdo constitucional" de Württemberg en 1770. (Aunque Moser no es explícitamente mencionado, el objeto de los sarcasmos de Hegel ha sido siempre evidente para los comentaristas.) Contra los juristas y seguidores de Moser que continuaban sosteniendo el carácter de Estado del Sacro Imperio, dada la existencia de la ley imperial y de las llamadas tradiciones de la ley imperial, Hegel argumentaba que el Sacro Imperio era un Estado solo en el "pensamiento" y no en la "realidad" [69]. Puesto que este imperio no podía ni imponer sus leyes, ni defenderse a sí mismo de acuerdo con sus leyes, tampoco podía decirse que fuese un Estado *real* y efectivo, por mucho que así pudiera parecerlo en los libros jurídicos de Moser.

De este modo, Hegel rechazó firmemente la glorificación —inspirada en Moser— de la tradición de la "buena y vieja ley" de Württemberg. En cambio, su atracción por la Revolución francesa estaba relacionada con el modo en que la verdadera modernidad barrió todas esas nostalgias para sustituirlas por el ideal de actualizar la libertad en el interior de las estructuras de un orden político moderno. La celebrada "libertad" de la tierra natal, tan querida por tantos pensadores políticos alemanes de aquella época, había desaparecido, sugería Hegel, por la incoherencia que se ocultaba en la vida de las pequeñas ciudades alemanas.

La pregunta, por tanto, era la siguiente: dado que este es el *destino* de Alemania, ¿hay algo que pueda hacerse? ¿Debe transformarse Alemania en algo distinto? O, con un enfoque análogo

al de si era posible que el cristianismo se transformase en una religión moderna: ¿podría "Alemania" seguir siendo "alemana" en las condiciones del mundo moderno, o le estaba necesariamente reservado a "Alemania" el mismo destino que Hegel había adscrito tiempo atrás a la antigua Grecia o al pueblo judío, a saber: que, tras haber jugado un gran papel en el establecimiento del escenario mundial, estaba ahora destinada a caer gradualmente en el olvido? [70].

Para que Alemania fuese un verdadero Estado tendría que haber conjuntado a sus gentes de un modo tal que pudieran identificarse con ella. Y para hacer esto, habría que proponerse en primer lugar como objetivo «el inmutable mantenimiento de los derechos». En segundo, para que esa libertad alemana fuese posible en el mundo moderno, el pueblo debería «quedar ligado por ley al Estado» [71]. Y en tercero, esta formación legal de un pueblo requeriría claramente una representación: «El pueblo debe participar en la redacción de las leyes y en la gestión de los asuntos de Estado más importantes [...]. Sin la existencia de tal cuerpo representativo, la libertad ya no es pensable» [72].

El problema estaba en que todas estas condiciones se habían tornado prácticamente irrealizables por el hecho de que los principados alemanes modernos estaban compuestos de conjuntos de derechos esencialmente contradictorios y profundamente enraizados en el pequeño y auto-destructivo mundo de lugares y ciudades. Con tales contradicciones no puede haber solución alguna, porque no hay ninguna instancia superior a la que recurrir que la del espíritu del Estado mismo, quien, desconcertado ante tales contradicciones, se muestra incapaz de resolverlas [73]. Ni la guerra misma, observa Hegel, puede decidir qué derechos son los legítimos en los pares contradictorios; lo único que puede decidir es «a cuál de los dos derechos darle curso» [74]. ¿Es posible una tal libertad cuando el modo de vida está tan rígida y claramente configurado por la estructura de los lugares de nacimiento?

Dos factores intervinieron en la respuesta de Hegel a esta cuestión haciendo sus resultados insatisfactorios incluso para él mismo. En primer lugar, las simpatías de Hegel habían estado siempre con el ala girondina más moderada de la Revolución, pero la experiencia del Terror lo había llevado a un replantea-

miento sobre la dirección de la Revolución, incluso aunque seguía creyendo en su necesidad y en su justificación. Así pues denunció sin ambages lo que él llamaba el "delirio libertario" del jacobino francés, que en nombre de la libertad destruye todas las estructuras que de hecho hacen posible la libertad [75]. Era por tanto perfectamente claro que no se trataba simplemente de copiar la Revolución en Alemania.

En segundo lugar, cuando Hegel pasó a describir las condiciones sociales en Alemania que a su juicio podrían hacer posible la Revolución, se encontró con que no contaba con nada, a excepción de algunas de las estructuras básicas de la sociedad del Württemberg de su juventud. En sus escritos originales de Tubinga y de Berna había sostenido que cualquier división de la sociedad en "estamentos" era una traición a la libertad, puesto que necesariamente esa división fragmentaba lo que era realmente un todo orgánico. Más maduro ahora, Hegel defendía en cambio su necesidad para una adecuada realización de la libertad y de los "todos orgánicos" [76].

Su conclusión fue que la "voluntad general" rousseauniana podía hacerse efectiva dentro de un Estado con una forma representativa de Gobierno, en donde esa representación fuese ejercida por varias estructuras mediadoras y no por el "delirio libertario" de la democracia directa revolucionaria (que por sí misma solo puede conducir a la división en facciones y a la confusión) [77]. Según Hegel, las libertades de las ciudades con las que él estaba familiarizado (y en las que creció) habían dado a los alemanes la idea correcta del Gobierno representativo y un núcleo de instituciones intermedias para actualizar esa idea, pero esas ciudades y lugares habían socavado sus propias libertades al impedir que el Sacro Imperio fuese un Estado genuino. Esos mismos lugares estaban condenados, puesto que solo podían continuar existiendo dentro de la estructura protectora del Sacro Imperio, que asimismo estaba a su vez condenado. Lo que aún quedaba vivo en la vida de esos lugares tendría que fundirse con los ideales de la Revolución francesa, aunque no lo hiciera con el desarrollo específico de esa revolución.

La cuestión que Hegel se planteaba era por tanto: ¿cómo puede instalarse tal representación en Alemania, dada la con-

dición corrupta en que se encuentran los alemanes y dado el modo en que la "libertad germana" ha sido institucionalizada en estructuras de ciudades y lugares, y no en un verdadero Estado? Una vez más, como ya le ocurriera en sus anteriores ensayos sobre el cristianismo, Hegel se encontró en un callejón sin salida. Había descrito lo que para él eran las condiciones bajo las cuales podía lograrse la libertad, pero no tenía una idea clara sobre cómo podían ser realizadas. Rechazó el liderazgo de Prusia en el mantenimiento (o restauración) del Sacro Imperio —Prusia estaba en tal estado de decadencia y de incesante centralización, que no podía de ningún modo hacer de centro natural para la conservación de la independencia de los principados— y jugueteó con la idea de que tal vez Austria, donde creía que los estamentos habían logrado conservar su independencia, fuese la única esperanza real para un rejuvenecido Sacro Imperio. Hegel estaba tratando de encontrar un camino medio entre las luchas de las fuerzas que pugnaban por la centralización en Alemania (simbolizadas adecuadamente en Prusia) y los viejos, descentralizados y superpuestos poderes de gobierno, esto es, la estructura de *Herrschaft* (dominio) del Sacro Imperio, la complejidad de los ordenamientos por los cuales unos grupos de individuos ejercían su autoridad sobre otros [78]. Pero ¿cómo realizar semejante tarea?

Así como anteriormente no había encontrado respuesta a la cuestión relativa al establecimiento de una "religión del pueblo", en 1801 tampoco encontró respuesta real al problema del modo de establecer un Estado alemán digno de tal nombre. La única solución posible e imaginable envolvía necesariamente la imposición de la estatalidad por la fuerza. Puesto que todos los alemanes estaban demasiado corrompidos por su tenaz adhesión a las degradadas consecuencias de la antigua "libertad germánica" —sometidos a la estructura y suposiciones de la vida en la ciudad o lugar natal—, todo lo que quedaba como posibilidad era que un iluminado líder, un "Teseo" de Alemania, obligara de alguna manera a sus habitantes a unirse y a «tratarse mutuamente como ciudadanos alemanes» [79]. (Hegel dedicó palabras de elogio a Maquiavelo por haber tenido este tipo de intuición sobre el modo en que los Estados modernos se podían formar) [80].

El mismo Hegel se percataba de que esta solución no era solución en absoluto; en el mejor de los casos, no era más que una mera esperanza de que las cosas habrían de cambiar en la dirección correcta, el soñar que el propio "Teseo" volviese e instituyese una moderna república representativa de algún tipo, y no alguna indeseable tiranía. Y lo peor de todo era que hasta el "destino" de la libertad germánica, la estructura de la ciudad o aldea natal, parecía destinado a desvanecerse a menos que esta especie de "Teseo" apareciera milagrosamente.

1801-1802: HEGEL DE ACUERDO CON SCHELLING

El ensayo sobre la Diferencia: *Kant, Schelling y el "idealismo auténtico"*

La primera incursión publicada de Hegel en el debate sobre la filosofía post-kantiana fue un breve libro, *Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling*, que apareció en septiembre de 1801, cuando aún no había pasado un año desde que llegó a Jena. Esta pequeña monografía definió su imagen pública para los próximos años: ante el público filosófico, Hegel se presentaba en escena como un seguidor de Schelling que trazaba una línea divisoria entre este y Fichte en apoyo de la idea schellingiana de lo que la continuación del proyecto post-kantiano estaba requiriendo.

Pese a su recepción general, esta pequeña obra no representaba, sin embargo, un desarrollo puramente schellingiano. En su esfuerzo por moldearse a sí mismo como filósofo sistemático, Hegel empezó defendiendo las ideas y la terminología de Schelling de manera distinta a la del propio Schelling, y procurando introducir de paso algunas ideas propias muy similares a las de Schelling que habían sido elaboradas en el curso de sus conversaciones con Hölderlin en Frankfurt. El resultado fue un texto "hegeliano" altamente original que, sin embargo, se ofrecía al público como una pieza de filosofía "schellingiana". El ensayo era revelador del arduo trabajo realizado por Hegel durante este período sobre las cuestiones más fundamentales del

idealismo post-kantiano, y de que la mentalidad de su autor trascendía a la de un mero pensador político o religioso.

Para el público filosófico en general, Schelling era un continuador de la filosofía de Fichte. Por eso Hegel sorprendió a sus lectores al sostener que Schelling y Fichte disentían en el nivel más básico respecto a la cuestión de definir lo que habría que añadir al desarrollo del proyecto kantiano sin caer en los pretendidos dogmatismos del propio Kant. Reinhold había sugerido que lo que el kantismo necesitaba era establecer de manera clara un primer principio supremo, que Reinhold pretendía haber suministrado con su "principio de conciencia"; y, en cierta medida, Fichte se había limitado (en la reconstrucción que hizo Hegel de la línea del pensamiento post-kantiano) a dar un paso más en el desarrollo de este enfoque. En la exposición hegeliana, Reinhold y Fichte no se habían liberado por entero de ciertos "dogmatismos" kantianos, mientras que Schelling lo había conseguido absolutamente.

En particular, tanto Reinhold como Fichte asumían que la distinción kantiana entre "forma conceptual" y "contenido intuido" era válida. Sin embargo, a los ojos de Schelling y de Hegel, Kant había indicado ya en su *Crítica del juicio* una manera de escapar de los diversos callejones sin salida creados por sus nociones de la cosa-en-sí incognoscible y de las concepciones contradictorias de "totalidades incondicionadas", mediante el desarrollo de la noción de "intelecto intuitivo", una forma de entendimiento que no aplicaba conceptos al material dado de antemano por los sentidos, sino que entendía los particulares sensibles a la luz de una captación anterior de la "totalidad" construida por la razón.

Lo que Kant parecía estar sugiriendo era que con anterioridad a la aplicación de la forma conceptual a lo sensorialmente dado, tenía que existir una orientación hacia una totalidad que precedía y hacía inteligible la aplicación posterior y más derivativa de la forma conceptual al contenido sensorial. Reinhold (y por implicación Fichte) se había quedado estancado en las formulaciones originales de Kant, viéndose conducido por ello a su conclusión de que lo único que el kantismo necesitaba era una formulación más clara de su "primer principio" como condición última de la posibilidad de la experiencia de objetos, lo

cual significaba que Reinhold y Fichte seguían aceptando dogmáticamente el dualismo kantiano de forma conceptual y de contenido no conceptual que hubiera hecho completamente apropiada la búsqueda de unos "primeros principios" [81].

En la presentación de Hegel, la diferencia entre Fichte y Schelling era, por tanto, una diferencia fundamental en el modo de entender el proyecto post-kantiano. Al buscar un primer principio, Fichte se veía inevitablemente conducido a ver el "yo" como ese principio, y solo de este modo podía entender al "no-yo" como algo puesto por el "yo"; Fichte era, por tanto, un "idealista" subjetivo. El realismo es simplemente la cara opuesta del idealismo subjetivo, que entiende que el "primer principio" reside en el objeto, no en el sujeto. Como aclaraba Hegel, «el idealismo dogmático pone lo subjetivo como fundamento real de lo objetivo; el realismo dogmático coloca en lo objetivo el fundamento real de lo subjetivo» [82].

La inacabable oscilación dentro de la filosofía moderna entre realismo e idealismo, es indicativa, sin embargo, de algo más profundo: de un conjunto de presuposiciones compartidas que ni los realistas ni los idealistas articulan, y para los cuales la noción kantiana de la naturaleza conflictiva de la conciencia es la clave.

Dentro de nuestra conciencia ordinaria de nosotros mismos y del mundo, hay necesariamente dos puntos de vista opuestos. Cuando nos contemplamos "teóricamente", o de modo objetivo, nos vemos como cuerpos en el espacio y en el tiempo que están sujetos a las mismas leyes causales que los otros cuerpos; cuando nos miramos "prácticamente", o de modo subjetivo, nos vemos en términos de lo que *debemos* creer, esto es, como seres sujetos libremente a normas. El sujeto de conciencia puede así adoptar un punto de vista puramente personal y subjetivo sobre sí mismo, viendo las cosas desde "dentro" de su propia experiencia; y puede adoptar igualmente un punto de vista alejado y puramente objetivo sobre sí mismo, viéndose, por así decirlo, desde fuera. Nos vemos desde el "interior" cuando pensamos sobre nosotros mismos solo en términos de primera persona que tiene un punto de vista *sobre* el mundo que le rodea. Nos vemos desde el "exterior" cuando pensamos en nosotros mismos como objetos *en* un mundo de otros objetos (por

ejemplo, localizándonos en un mapa, viéndonos como los otros nos ven, o pensando en nosotros en términos de tercera persona). Es decir, que nos vemos a nosotros mismos como un punto de vista subjetivo sobre el mundo, y nos experimentamos a nosotros mismos como seres espontáneos y libres de ese punto de vista subjetivo; también podemos vernos objetivamente no como un punto de vista *sobre* el mundo, sino como otro objeto *en* el mundo. Como observaba Hegel: «La oposición [entre realismo e idealismo] se da en la conciencia; y la realidad de lo objetivo, tanto como la de lo subjetivo, está basada en la conciencia» [83].

Hegel diagnostica que la inutilidad de una búsqueda de "primeros principios" que resolviese el moderno debate entre "realismo" e "idealismo" está relacionada con lo que él llamaba "reflexión". En el sentido técnico en que Hegel lo usó, el término "reflexión" designaba un enfoque del pensamiento filosófico que toma una de las oposiciones básicas de la conciencia (el punto de vista objetivo o el subjetivo) y, tras mantenerla fija, la utiliza como base para construir o criticar el otro punto de vista. El objetivo de la verdadera filosofía es mostrar que el tipo de "reflexión" que se toma a sí misma como operación que necesariamente conduce a las oposiciones antinómicas de la filosofía kantiana, está implicado de hecho en algo que es anterior a tales oposiciones y sin el cual estas no serían posibles. Tanto Hegel como Schelling lo llamaron lo "absoluto", y Hegel lo identificó con la razón misma. Por otra parte, así como Kant había dicho en la *Crítica de la razón pura* que «la razón no conoce sino lo que ella produce según su propio plan», Hegel dice en el libro sobre la *Diferencia* que «la razón se conoce a sí misma y se ocupa solo de sí misma, de suerte que todo su obrar y toda su actividad están basados en la razón misma» [84].

Hegel contrasta la razón con "el entendimiento". "El entendimiento" es una facultad *condicionada* por el mundo, pero la razón es una facultad que toma los descubrimientos condicionados de "el entendimiento" y los entreteje con una explicación *incondicionada* de la subjetividad y la objetividad, de los puntos de vista personales y subjetivos. "El entendimiento" trabaja sobre cosas que le son dadas, mientras que la razón trabaja solo sobre materiales que ella se ha dado a sí misma, "según su

propio plan"; la razón es auto-vinculante y por tanto "infinita", mientras que "el entendimiento" está vinculado por cosas exteriores a él, y es por tanto "finito". La razón aspira a captar la "totalidad incondicionada" que debe incluir y resolver en su seno las oposiciones de "el entendimiento".

Cuando "el entendimiento" intenta captar algo fundamental sobre un modo de vida, acaba inevitablemente planteando los tipos de oposición que aparecen también en los interminables debates entre "realismo" e "idealismo". Cuando esto sucede, el modo de vida se ha tornado, por usar un término cada vez más crucial en Hegel, *entzweit*, "disyunto", "separado", "desgarrado" en su interior. La concepción hegeliana de esta clase de ruptura, de separación, de *Entzweiung*, estaba ya presente en su ensayo inédito sobre la necesidad de una reforma en Würtemberg, escrito mientras se encontraba en Frankfurt: «Que los magistrados sean elegidos por los ciudadanos». En ese ensayo había hablado Hegel del modo en que la «añoranza [...] de una condición más pura, más libre, había conmovido a todos los corazones y los había separado *(entzweit)* de la realidad» [85]. Este tipo de disyunción —*Entzweiung*, separación en dos— crea la necesidad de la filosofía. Como dice Hegel: «Cuando la posibilidad de unión desaparece de la vida del pueblo y las oposiciones pierden su reciprocidad y conexión vital y ganan independencia, surge la necesidad de la filosofía» [86]. El fracaso de la filosofía (y su alianza con la razón) en la realización de esta tarea, es indicativo de una forma de vida cuyo destino es deteriorarse gradualmente hasta la desaparición final, como ocurrió con los griegos y los romanos [87]. La implicación que todo esto tiene para Hegel es clara, incluso aunque no la explicite: la cuestión de si la vida moderna es viable en Alemania y en general depende de la posibilidad de que la *filosofía* demuestre *que* ese modo de vida es ciertamente una posibilidad para nosotros.

La necesidad de la filosofía surge así de la necesidad de que la vida social supere o restañe sus rupturas internas. No es ciertamente la necesidad de una nueva autoridad alternativa que reemplazase a las antiguas autoridades que habían perdido su dominio sobre el pueblo. La filosofía no reemplaza el antiguo sistema de religión por su "sistema". En 1802, en una censura

al famoso defensor del escepticismo moderno G. E. Schulze —que sostenía que la filosofía había sido incapaz a lo largo de la historia de producir un "sistema" adecuado para guiar a la gente—, Hegel ridiculizó a Schulze por haber «presentado la relación entre la filosofía y el público como la que hay entre la Administración [del Estado] y el pueblo; el filósofo tendría el deber pastoral de cuidar la razón de los feligreses, y asumiría el deber de construir para el pueblo una filosofía constitucional, y de administrar la razón del pueblo» [88]. La conclusión era obvia: la filosofía no puede ni debe aspirar a semejante cosa.

Los tipos de "disyuntos" que la filosofía trata dependen del modo de vida mismo y de lo que "cuenta" para esta. Como ejemplos de dualismos que fueron importantes en el pasado, reseña Hegel: «Espíritu y materia, alma y cuerpo, fe e intelecto, libertad y necesidad», que, cómo él observa, «eran importantes», pero que en nuestro tiempo han sido suplantados por la oposición entre subjetividad y objetividad [89].

Al tratar de suturar estas rupturas, la filosofía no procede proponiendo nuevas explicaciones alternativas de los fenómenos, sino que intenta desviar la naturaleza de las cuestiones planteadas hacia lo que en último extremo cuenta, lo que para nosotros es normativo —como Hegel anotó en su diario durante los años de Jena: «Las cuestiones que la filosofía no responde son respondidas contestando que no deberían ser planteadas de ese modo» [90]. En caso de que la ruptura en cuestión fuese la que hay entre los puntos de vista "subjetivo" y "objetivo", la filosofía debería preguntar si había necesariamente un punto de vista que los incluyese a ambos y en términos de qué criterio son los dos derivativos.

Pero los puntos de vista subjetivo y objetivo son puntos de vista *nuestros*, y la oposición entre ellos es una oposición en "nuestro" interior. La conciencia, en tanto que captación subjetiva de un mundo objetivo, puede ser solo posible de hecho si el mismo agente es capaz de asumir dentro de sí los dos puntos de vista. El punto de vista de la conciencia presupone por tanto que el agente consciente tiene la capacidad de captar algo que no es ni subjetivo ni objetivo, una unidad de pensamiento y mundo, o de forma conceptual y contenido sensorial, que es anterior a la división entre los dos extremos. Lo "abso-

luto" es así la unidad de sujeto y objeto, la unidad de pensamiento y ser que subyace a toda nuestra conciencia separada de nosotros mismos y de nuestro mundo.

La disputa entre realismo e idealismo tenía que basarse por tanto en una fundamentación y unificación más profundas de lo que Hegel llamó en el ensayo sobre la *Diferencia* el "sujeto-objeto subjetivo" y el "sujeto-objeto objetivo". La unidad de estos puntos de vista —lo que Hegel llama un "sujeto-objeto"— ha de incluir en su seno una concepción del modo en que nuestra experiencia subjetiva se relaciona con un mundo de objetos. No obstante, hay dos maneras de malinterpretar este "absoluto", estableciendo un paralelo con las oposiciones de "realismo" e "idealismo". Un "sujeto-objeto subjetivo", como Hegel lo llama, sería una concepción de los objetos como construidos a partir de la subjetividad; un "sujeto-objeto objetivo" tendría que ser una concepción de cómo el carácter de nuestra experiencia es determinado por el modo en que interactúan los objetos con nuestras mentes. Toda concepción que interprete al mundo como de alguna manera construido o "puesto" a partir de nuestras experiencias, tiene que ser, por tanto, un "sujeto-objeto subjetivo"; y toda concepción que entienda que las normas de nuestra experiencia se derivan sin más del producto causal de nuestras interacciones con la naturaleza, o de una captación de alguna entidad extramental que determine a su vez cómo hemos de juzgarla, tendría que ser un "sujeto-objeto objetivo".

Puesto que en nuestras vidas conscientes llevamos incorporados constantemente los dos puntos de vista, el objetivo y el subjetivo, nos sentimos siempre tentados a tratar de eliminar la incompatibilidad construyendo uno de esos puntos en términos del otro. El idealismo fichteano, por ejemplo, intenta construir el mundo a partir de las posiciones subjetivas del "yo", y por eso encarna la estrategia de construir todo a partir de un "sujeto-objeto subjetivo". Todos los materialistas hacen exactamente lo contrario. (En el ensayo sobre la *Diferencia*, Hegel defiende de hecho el materialismo contra las objeciones de Reinhold, argumentando que este no ha acertado a tomar en serio las motivaciones intelectuales que podrían inclinar a un hombre a declararse materialista.) Pero Schelling ha sabido ver,

por otra parte, que ambos puntos de vista son necesarios para explicar la vida consciente, «de manera que lo absoluto está presente en cada uno de esos dos sujeto-objetos, pero su estancia solo es perfecta cuando reside en ambos a la vez como síntesis suprema en la anulación de ambos extremos en la medida en que son opuestos» [91]. En la terminología de Schelling, lo "absoluto" tiene que ser por tanto el "punto de indiferencia" de los puntos de vista subjetivo y objetivo.

Hegel suministraba así un tipo de argumento en favor de lo absoluto que aparecía solo bosquejado en las formulaciones de Schelling, pero que a juicio de Hegel estaba implícito en tales formulaciones. Igualmente suministraba lo que sin duda pensaba que era el argumento que faltaba para la necesidad de la "intuición intelectual". Que podamos alojar en *una* conciencia la oposición de los puntos de vista subjetivo y objetivo no podría ser explicado por los propios puntos de vista subjetivo u objetivo; así pues, la explicación tiene que darse en términos de algo que incluya en su seno a cada uno de esos factores, y este algo solo podría ser la *conciencia intuitiva* de la *actividad* constitutiva de ambos puntos de vista. Es una *intuición* porque tiene un "objeto" (nuestra *experiencia* de la unidad de los dos puntos de vista) del cual es consciente, a saber: la actividad que constituye los dos diferentes puntos de vista; y es *intelectual* porque no es sensorial, mientras sigue siendo conciencia dentro de la vida consciente de la constitución de esos dos puntos de vista. La división de Schelling de la filosofía en filosofía trascendental (que explora las cosas desde el punto de vista subjetivo) y *Naturphilosophie*, que explora las cosas desde el punto de vista objetivo, es explicada como una división enraizada en la unidad de la intuición de lo absoluto, de la actividad autolimitadora que constituye los dos puntos de vista.

Al exponer así las cosas, Hegel estaba tratando sutilmente de empujar a Schelling, haciéndolo retroceder, hacia Kant apoyándose en las ideas que había elaborado con Hölderlin en Frankfurt. Al comienzo del ensayo sobre la *Diferencia*, Hegel declaraba que la «Deducción trascendental de las categorías» de Kant era ciertamente el idealismo *auténtico (echter)* en su espíritu, no en su letra [92]. Ese espíritu tenía algo que ver con lo que los post-kantianos habían dado en llamar "especulación pura",

mientras que la letra tenía que ver con las oposiciones establecidas por "el entendimiento" desde el interior del sistema kantiano mismo. Incluso allí, sin embargo, Hegel caracterizaba la "especulación" en términos muy kantianos como la «actividad de la sola razón universal [dirigida] hacia sí misma» que por ello «capta en su seno su propio fundamento en el interior de ella misma» —haciéndose con ello eco de la propia afirmación de Kant de que «la razón debe someterse a la crítica en todas sus empresas [...] [y] la razón depende de esta libertad para su existencia misma» [93].

«Fe y conocimiento»: El escape de Kant ante las dificultades del propio Kant

Una cosa era analizar las oposiciones fundamentales en filosofía como resultado de una mala interpretación por parte del "entendimiento reflexivo" de la unidad de lo absoluto, y otra, en cambio, atender a los objetivos bastante más ambiciosos que Hegel tenía en mente. Un año después de haber publicado su ensayo sobre la *Diferencia*, Hegel tomó de nuevo los temas afines sobre el modo en que las oposiciones fundamentales emergen del seno de una forma de vida y su relación con el pensamiento filosófico, y los publicó en un extenso artículo titulado «Glauben und Wissen: die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie» (Fe y conocimiento: filosofía reflexiva de la subjetividad en la totalidad de sus formas en la filosofía kantiana, jacobina y fichteana) [94], en *Kritisches Journal der Philosophie* (1802). En este ensayo argumentaba Hegel que esta cuestión comportaba mucho más que una serie de errores filosóficos meramente teóricos, que la cultura *(Kultur)* de su propio tiempo había estado basada de hecho sobre la *reflexión*, y que «era obligado reconocer que las filosofías» de Kant, de Jacobi y de Fichte «no eran más que la cultura de la reflexión elevada a sistema. Esta es la cultura del entendimiento humano ordinario» [95]. Los errores de la filosofía eran solo la expresión de una enfermedad más profunda de la cultura misma [96].

Al expresarse de este modo, Hegel estaba poniendo también

en cuestión algo que siempre había estimado sobremanera, el valor de la *Bildung*. Si devenir "cultivado" y "formado" eran características de la "cultura" de la época, y el interior de esta cultura estaba lastrado por una serie de rupturas, entonces adquirir *Bildung* —hacer el tipo de cosas que los padres de uno habían hecho y le habían enseñado a hacer— no debería ser suficiente. La *Bildung* requería incluir algo que trascendiese lo que tradicionalmente se había hecho: el tipo de filosofía sistemática que Hegel estaba ahora defendiendo.

La moderna "cultura de la reflexión" es de hecho la "cultura" cuyas características básicas han sido puestas de manifiesto por las filosofías de Locke y Hume, según las cuales la tarea de la filosofía solo puede ser la de «afirmar y explicar de aquí en adelante el mundo desde el punto de vista del sujeto»[97]. En el mejor de los casos, la "reflexión" puede producir una ordenación más o menos coherente de las afirmaciones que emergen del hecho de tomar como fijo uno de los dos puntos de vista, pero es incapaz de ofrecer una solución a la división fundamental que existe entre ellos[98]. Y el resultado de esto es una proliferación de "sistemas" de filosofía, cada uno de ellos con su propio grado de plausibilidad, y sin la menor posibilidad de resolver sus interminables disputas.

Al proponer uno de los lados del dualismo del sujeto-objeto como más básico que el otro, lo cual explicaría el modo en que ese otro adquiere su determinación, las filosofías "reflexivas" de Locke y de Kant degeneran invariablemente en alguna forma de psicologismo. Es decir, desembocan por necesidad en algún tipo de teoría que explica el modo en que las "operaciones de la mente" están estructuradas por unas leyes tales que obligan a la mente a ejecutar esas operaciones sobre elementos discretos de datos experienciales a fin de producir el mundo de la experiencia.

Si, efectivamente, se parte de la imagen de un mundo (el conjunto de cosas-en-sí) que *interactúa* con un sujeto (bien sea causando en este intuiciones, como dice Kant, o bien, incluso de manera más general, comunicándole algún *Anstoß* [impulso], algún "choque" o "afectación", como dice Fichte), y se continúa luego con la imagen de la "mente" (o del "yo") "procesando" los "datos" de acuerdo con el propio conjunto de leyes de esta

para producir el mundo de la apariencia (que nunca puede decirse que sea el mismo que el mundo-en-sí), entonces no hay por supuesto ninguna duda de que tiene sentido indagar sobre las leyes que gobiernan este tipo de operación. Las filosofías de la reflexión han conducido así a una imagen de un conjunto de principios que son *aplicados* a ciertos datos dados para fabricar un producto que de alguna manera es la unidad de los dos componentes; el paradigma ha resultado ser entonces la *aplicación* de un esquema a algún *contenido* dado, y no el *desarrollo* de esos dos elementos a partir de algo distinto.

Hegel sostenía que el pensamiento de Jacobi era un caso especialmente interesante, por cuanto Jacobi deseaba negar la imagen kantiana y fichteana de un "procesamiento de datos" o "aplicación" de formas a algún contenido por parte de la mente, mientras que mantenía la imagen básica de sujeto y objeto que condujo a Kant y a Fichte a sus propias conclusiones. Rechazando a Kant y a Fichte como escépticos trascendentales, Jacobi se queda simplemente con una gran división entre sujeto y objeto, que a su vez intenta superar por el *deus ex machina* de proponer que *sabemos justamente de manera inmediata* que existen el mundo externo de nuestras experiencias y un Dios que responde a nuestras necesidades de Él. (En los dos casos, Jacobi llama "fe" a este conocimiento inmediato.) Sin embargo, Jacobi podía llegar a esta conclusión solamente en caso de tomar primeramente a «la imaginación [trascendental] y a la razón auto-originante como algo arbitrario y subjetivo, y a la [...] experiencia sensorial como verdad eterna» [90]. Es decir, que Jacobi se vio conducido a su doctrina de que *sabemos justamente* que existe un mundo fuera *porque* psicologizó las propuestas de Kant y de Fichte.

La tesis de Hegel era que no se podía descartar simplemente la estrategia de Jacobi bajo el cargo de no ser más que una mala interpretación psicologista de Kant y Fichte, puesto que sus filosofías imponen inevitablemente esa lectura. Puesto que no podemos decir lo que son las cosas-en-sí, tenemos que volvernos inevitablemente a la idea de que somos "nosotros" (o el "yo trascendental") los que ponemos las relaciones de causalidad sobre las cosas "dadas", y a continuación pasamos a centrar nuestra reflexión sobre lo que queremos decir al afirmar que

nosotros imponemos esas construcciones sobre las cosas, «el idealismo trascendental ha pasado por alto la introducción de este idealismo formal o, más propiamente, psicológico» [100]. Es decir, que la idea de que nosotros aplicamos *trascendentalmente* las categorías a las cosas dadas en la experiencia se olvida rápidamente del hecho de que las categorías son simplemente algo que nosotros, los *humanos*, hemos "proyectado" en la experiencia [101]. De este modo, «la filosofía kantiana, y más particularmente la fichteana, están cayendo siempre en ese idealismo psicológico» [102]. Pero esta es la consecuencia de «explicar el mundo desde el punto de vista del sujeto». Los idealismos kantiano y fichteano son así esencialmente "dualismos" que no son «nada más que una extensión del lockeanismo» [103].

Sin embargo, al denunciar todo esto, Hegel estaba proponiendo lo que él veía como el escape de Kant a las dificultades del propio Kant. A pesar de su dualismo de "concepto" e "intuición", Kant había llegado a la conclusión de que no podía haber "intuiciones no-sintetizadas" de las que pudiésemos ser conscientes, o lo que es lo mismo, que no hay nada en la experiencia que sea "inmediatamente dado" sin más y de lo cual podamos ser conscientes sin necesidad de ninguna facultad conceptual, o que podamos conocer sin tener que conocer ninguna otra cosa. Como dice Hegel, citando indirectamente al propio Kant, «la filosofía kantiana tiene el mérito de ser idealismo porque muestra que el concepto aisladamente y la intuición aisladamente no son nada en absoluto; que la intuición por sí misma es ciega, y que el concepto por sí mismo es vacío» [104]. Conceptos e intuiciones son "momentos" dentro de la totalidad que es la conciencia. No son elementos independientes que deban ser reunidos y combinados a fin de que nazca la conciencia. Por otra parte, el mismo Kant parecía reconocer este hecho cuando sostenía que la unidad sintética de la conciencia era original, es decir, no derivada, y formaba la base de todo cuanto estaba contenido en ella. Las palabras de Hegel sobre este punto son: «La unidad sintética original ha de ser concebida, no como un producto de opuestos, sino como una absoluta, necesaria y original identidad de opuestos» [105]. Esos "opuestos" son los conceptos e intuiciones, que son "idénticos" porque no son más que constituyentes de una totalidad, a la

que Hegel identifica con «la absoluta y original identidad de la autoconciencia» [106].

En opinión de Hegel, Kant razonaba de otra manera porque estaba bajo las garras de una imagen "reflectora" y dualista de la mente, consistente en una serie de elementos separados que tenían que ser psicológicamente combinados, en lugar de haberse inclinado por una imagen de la mente como totalidad que contenía "momentos" distintos dentro de su unidad orgánica general. De este modo, Kant se vio obligado a decir que la filosofía trascendental tenía que suministrar la *regla de aplicación* para sus conceptos, esto es, sus categorías, y que tenía que hacerlo a priori [107]. Al dar ese paso, Kant desplazó el foco de la filosofía trascendental, alejándolo de la *unidad* de la experiencia en tanto que orientada a una "totalidad", para acercarlo a la *aplicación* de las categorías a lo "dado".

La aplicación de las categorías a las cosas dadas de la intuición sensible, requiere sin embargo algún tipo de *interacción* entre las dos facultades, es decir, entre los conceptos categoriales puros (los "esquemas") y las intuiciones empíricas (el "contenido") a las cuales se "aplican" esos conceptos. Kant concluía, por supuesto, que el tiempo tenía que ser el que actuase de intermediario, dado que este es a la vez puro (a priori) y empírico (el tiempo es una forma de intuición, esto es, una forma en la que los objetos pueden sernos "dados"); y puesto que todas las representaciones tienen lugar en lo que Kant llama "sentido interno", todo tiene lugar en el tiempo. Kant denomina *esquematismo* a este mecanismo intermediario, de modo que tal esquema consiste en un sistema de reglas que aplican la correspondiente categoría a un objeto del sentido y dan con ello a esa categoría, de otro modo vacía, su determinación o "significado" *(Bedeutung)*. El esquema es establecido por la facultad que Kant llama imaginación productiva, y el mismo Kant afirma que el modo en que lo hace —la aplicacón de las reglas— es un misterio [108].

Hegel se burlaba ante la misma idea de que Kant necesitase tal doctrina del esquematismo, y aducía que la única razón para introducirla estaba relacionada con su concepción "reflectora" de la mente como "procesadora" de datos discretos sobre todas las cosas. Ciertamente, si se prosiguiera la línea de pensamiento

de Kant respecto a la noción de una unidad de autoconciencia original y no derivada, en lugar de contemplarla como una conciencia dividida en distintas facultades de concepto y de intuición, la imaginación productiva misma *no* sería entonces vista como una unidad intermediaria, sino como la unidad original *misma*: «Este poder de la imaginación es la identidad original de doble faz. La identidad se torna en sujeto en general por una cara y en objeto por la otra; pero originalmente es ambas cosas. Y la imaginación no es sino la razón misma [...] tal como aparece en la esfera de la conciencia empírica» [109].

Lo que en el idealismo kantiano aparecía como una división en dos diferentes facultades de espontaneidad y de receptividad (de "el entendimiento" y de la "intuición"), implicaba realmente una unidad original en la cual la espontaneidad era ya efectiva en lo que solo parecía ser el puro darse de la experiencia. No se trata tanto de que nosotros *recibamos* contenidos en nuestra experiencia del mundo, como de que somos nosotros los que *tomamos* nuestra experiencia en una especie de actividad espontánea. Así pues, el modelo de "reflejo" —la aplicación de un "esquema" formal a un contenido "sensible"— no encaja de hecho con lo que Kant dice sobre la imaginación productiva. Al tomar un contenido no estamos aplicando nada a un "dado", por mucho que nos *orientemos* activamente en la experiencia *atendiendo* a las diversas manifestaciones del mundo de nuestro entorno o reuniendo diligentemente ciertos incentivos para la acción determinando nuestra voluntad de acuerdo con ellos. Hegel identifica este "tomar" como la *apropiación* de la multitud del sentido como espontaneidad [110]. Sin embargo, esta espontaneidad no es simplemente una actividad libre e incomprometida, como si uno tuviera un mundo inerte en una mano y una espontaneidad libre de ataduras en otra. Esta espontaneidad debe ser concebida más bien como un activo apoderarse de algo de un modo tal que el mundo se nos hace manifiesto por virtud de ese apoderarnos nosotros de sus manifestaciones.

En el ensayo sobre la *Diferencia* llamó Hegel "intuición intelectual" a este acto, aunque, significativamente, no utilizó este término en «Fe y conocimiento», pese a que también aquí era operativa una idea similar. En «Fe y conocimiento», Hegel está

más interesado en mostrar cómo Kant se ve conducido en particular por la lógica de sus propios pensamientos a algo semejante a una doctrina de la "intuición intelectual", y a mostrar cómo la lógica de la filosofía kantiana indica igualmente un camino para escapar de la dependencia de esa "intuición intelectual".

A la luz de esta interpretación, Hegel se centra en particular en la *Crítica del juicio* de Kant de 1790, y especialmente en los §§ 76-77 de esa obra [111]. En esta *Crítica* sostiene Kant que necesitamos la concepción de una totalidad con intencionalidad para dos tipos de juicios, incluso aunque no podamos inferir nunca que un todo de este género exista realmente [112]. Esos juicios son los relativos, por ejemplo, a organismos cuyas partes solo pueden ser entendidas en términos de que cumplen alguna función en la totalidad representada por el organismo, y aquellos otros juicios que se refieren a la belleza de ciertos objetos naturales y de los artefactos humanos.

Lo que especialmente llamó la atención de Hegel fue el argumento kantiano de que puesto que, en primer lugar, no podemos prescindir del concepto de intencionalidad, y de que, en segundo, no podemos decir que el mundo sea realmente intencional, nos vemos conducidos a la idea *regulativa* de un intelecto intuitivo: en términos de Kant, a «una completa espontaneidad de intuición [...], un poder cognitivo diferente y totalmente independiente de la sensibilidad» [113], que requiere de nosotros «la concepción de un entendimiento que, a diferencia del nuestro, no es discursivo sino intuitivo, y que desde aquí procede de lo *sintéticamente universal* (de la intuición de un todo como tal) a lo particular, es decir, del todo a las partes» [114]. Lo cual significa que nos vemos conducidos a la idea regulativa de un intelecto que activamente toma un todo teleológico y pone de manifiesto cuáles *deben* ser las partes de ese todo, incluso aunque no podamos decir que tal intelecto intuitivo exista realmente.

A esta extraordinaria afirmación añadía Kant que «es al menos posible considerar el mundo material como mero fenómeno, pensando algo como cosa-en-sí que sea su "sustrato", y poner bajo este una intuición intelectual correspondiente (aunque no sea la nuestra). De este modo se hallaría un fundamento real suprasensible, aunque para nosotros incognoscible,

de la naturaleza, a la cual también pertenecemos nosotros mismos» [115]. En la segunda introducción a la *Crítica del juicio* añadía Kant que «el juicio [...] suministra el sustrato suprasensible de la naturaleza (dentro como también fuera de nosotros) con la *determinabilidad* mediante la potencia intelectual [...]. Este juicio hace posible la transición desde el dominio del concepto de naturaleza al del concepto de libertad» [116].

Hegel tomó la idea de Kant de que había suministrado un vínculo entre naturaleza y libertad para decir que Kant había encontrado el "término medio" entre las dos, la "identidad" de ambas [117]. Sin embargo, acusó a Kant de no *haber podido* mostrar que esta idea de un intelecto intuitivo *solamente* podía ser regulativa, una concepción que, aunque necesaria para nosotros, no permitía decir que tal intelecto existiera realmente. Este resultado era máximamente claro, sostenía Hegel, en la propia explicación kantiana de los juicios sobre lo bello. Según el análisis de Kant, la experiencia de lo bello es intrínsecamente *normativa*. Como dice Kant: «Cuando formulamos un juicio en el que declaramos que algo es bello [...] no podemos basarlo en la experiencia; pues lo que se busca aquí es justificar juicios que contienen un deber. No se dice en él que todo el mundo *ha de estar* de acuerdo con mi juicio, sino que *debería* estarlo» [118]. (Kant extiende a los juicios teleológicos el mismo tipo de afirmaciones) [119].

La diferencia entre juicios teleológicos y juicios estéticos, dice Kant, consiste en que los primeros son objetivos y los segundos subjetivos. Con esto quiere decir que al hacer un juicio teleológico, yo juzgo que un *objeto* es como *debe* ser para cumplir su propósito. (Como ejemplo de tal objeto, Kant citaba el ojo) [120]. Si yo juzgo meramente en términos de leyes mecánicas, no estoy haciendo entonces ningún juicio normativo: un ojo defectuoso no viola las reglas de la física; su defecto reside en su incapacidad para cumplir el *propósito* de ver. Por el otro lado, cuando yo formulo un juicio estético que afirma que algo es bello, estoy haciendo a la vez el juicio de que *otros deberían juzgar como yo*, esto es, que el objeto en cuestión *debería* ser juzgado tal como yo lo juzgo.

En los juicos teleológicos, yo juzgo que el objeto debería *ser* de un cierto modo; en los juicios estéticos, yo juzgo que el

objeto debería *ser juzgado* de un cierto modo [121]. Por otra parte, yo no pretendo que el *objeto* que está siendo juzgado sea defectuoso si alguien no lo juzga tal como debiera ser juzgado; yo juzgo que *mi juicio* de que el objeto es bello es tal como *el juicio* debe ser, y que si no fuera tal como debe ser, mi juicio (o el de los otros) sería defectuoso. No puedo establecer ninguna *regla* para esto, aparte de decir que otros deberían juzgar como yo juzgo (una normatividad que Kant llama necesidad "ejemplar") [122]. Kant califica (perversamente) a esta situación de "finalidad sin un fin", queriendo decir al parecer con ello que, aunque mi juicio es normativo (tiene una finalidad), no tiene sin embargo ninguna regla específica que lo guíe (carece de un fin) [123].

Pero al formular el juicio normativo auto-referencial (ejemplar) de que los otros *deberían* juzgar como yo lo hago (y por tanto que experimenten el mismo placer estético que yo), estoy formulando también el juicio normativo de que yo mismo debería ser juzgado como lo son otros (que tienen gusto). Es decir, al parecer estoy presuponiendo que mis propios *gustos* subjetivos (es decir, mis juicios) son también universales, o al menos universalmente comunicables. (Mis propios *placeres* individuales pueden no ser universalmente comunicables, ni necesitan serlo.) Cuando formulamos juicios estéticos normativos nos comprometemos, por tanto, en un proceso no-regulado de *ajustar* nuestros propios juicios de gusto a los que otros idealmente *harían,* y de construir demandas normativas sobre el tipo de juicios que ellos por tanto *deberían* hacer. Es decir, que presuponemos que los miembros de una comunidad de seres racionales tendrían que *ajustar* mutuamente los juicios de gusto de la comunidad para mantener la fuerza normativa de los suyos propios [124].

Esto, argumenta Hegel, indica solo que, en los propios términos de Kant, la experiencia de la belleza demuestra que «la oposición entre intuición y concepto se diluye» [125]. Yo no puedo percibir lo bello tomando receptivamente sin más alguna experiencia y aplicando luego una norma formal a esa experiencia. Lo que ocurre más bien es que para tener la percepción estética, yo debo tener ya un sentido de mí mismo en tanto que situado en un todo más amplio, a saber: la comunidad de

agentes racionales en cuyo nombre yo ajusto mis juicios reflexivos a lo que estoy experimentando, y que debo presuponer que ellos también ajustan los suyos a las demandas normativas que yo les adjudico. Pero esto implica que este juicio *reflexivo* no puede ser por tanto un asunto de *reflexión* (en el sentido en que Hegel usa este concepto), puesto que aquí no hay implicada la *aplicación* de ninguna norma a un contenido dado. El placer que proviene del juicio estético sobre un objeto no es una sensación, ni ningún tipo de "vibración" elemental en la experiencia, sino que es el placer de sentir que mis poderes cognitivos están funcionando *como deben hacerlo*; es un placer que resulta de mi captación del armonioso "juego limpio" de la *espontaneidad* auto-legisladora de la mente. Y lo que es más importante: Kant parece estar diciendo que yo impongo una norma sobre mí mismo al ajustar mis juicios a la luz de una *orientación* previa hacia lo que yo entiendo que hacen otros agentes racionales [126]. Esta auto-orientación tiene que ser presupuesta para que me sea posible hacer un juicio estético reflexivo en absoluto. El problema, desde luego, es, como admite Kant, que esta orientación es de por sí un tanto indeterminada y general; lo importante, sin embargo, es que no puede tratarse de una cuestión de reglas, puesto que son los agentes racionales los que están estableciendo las reglas para ellos mismos en una especie de forma idealizada de imposición mutua de ajuste mutuo de juicios.

La concepción kantiana del juicio estético como ajuste mutuo de juicios dio a Hegel una nueva luz para pensar sobre algo que desde hacía tiempo le había preocupado. El autor del «Primer programa de un sistema del idealismo alemán» había establecido que el *Estado* no podía ser una realización de la libertad, puesto que el Estado era solamente una "máquina" social hobbesiana o wolffiana. Pero al explorar la *Crítica del juicio*, Hegel debió de toparse —aunque no lo menciona en «Fe y conocimiento»— con la importante nota a pie de página en la que Kant comparaba explícitamente su idea del modo en que juzgamos que los organismos tienen un propósito, con el modo en que "una" sociedad ha sido similarmente "reajustada" por sucesos políticos recientes (casi con seguridad, una alusión de Kant a la Revolución americana). En esta nota afirmaba Kant:

«Pues cada miembro de semejante todo debe ser, desde luego, no solo medio, sino también, al mismo tiempo, fin, ya que contribuye a efectuar la posibilidad del todo, y debe, a su vez, ser determinado por medio de la Idea del todo, según su posición y su función» [127]. Hegel veía que la seductora analogía de Kant entre la finalidad intrínseca de los organismos y la vida social racional daba nuevo apoyo a su noción del modo en que la concepción kantiana del juicio estético debería ser desarrollada más allá del ámbito de los juicios estéticos per se.

En «Fe y conocimiento», Hegel retenía aún gran parte del aparato explicativo de Schelling para expresar todas estas ideas, pese a que empezaba ya a separarse del propio empleo específico que hacía Schelling de ese aparato. Así, Hegel explicaba ese ajuste mutuo del juicio invocando la noción schellingiana de que existe una "potencia" *(Potenz)* en cada nivel de cosas que se eleva a una "potencia" superior por virtud de las tensiones de su interior. La "potencia" superior de la identidad original de intuición y entendimiento es "el entendimiento" mismo. La unidad original de la autoconciencia tiene su "potencia" más baja en la multiplicidad de las intuiciones sensibles, y cuando esta identidad original «simultáneamente se coloca frente a lo múltiple y se erige a sí misma como universalidad en su propio interior, que es lo que la eleva a una potencia superior», entonces constituye dentro de una y la misma conciencia "el entendimiento", que a su vez debe ser tomado solamente como una función más desarrollada en el seno de la totalidad (o la "identidad") que es la vida consciente [128]. (Y, también como Schelling, Hegel recurre a la imagen del imán como la metáfora adecuada para esta actividad) [129]. Puesto que este juico reflexivo requiere alguna orientación, Hegel concluía, de manera más bien sorprendente y sin demasiada argumentación, que la idea del intelecto intuitivo no era en absoluto un ideal *regulativo*, sino la «idea de la imaginación trascendental que había considerado más arriba» [130].

Lo que da a la filosofía "reflexiva" su atractivo sobre y frente a las filosofías de lo absoluto, sostenía Hegel, es su suposición parcial y unilateral de la revolución en filosofía efectuada en las obras de Kant. Esa filosofía encarnaba lo que él llamó la "coloración de interioridad" y las tendencias de la "cultura de

moda" más reciente, a saber: la idea de que el "sujeto" debe asumir su propia libertad, aprender a pensar por sí mismo, y elegir sus propios fines. Las "filosofías de la reflexión" no son consideradas por Hegel como erróneas, sino vistas más bien como el penúltimo estadio (o como evidencia) de la culminación del proceso histórico que ha encontrado su expresión política en la Revolución. Este estadio final es alcanzable solamente mediante los oficios de la filosofía sistemática, que al introducirnos en lo absoluto restablece «la idea de libertad absoluta y, con ella, la absoluta pasión, el Viernes Santo especulativo de lo que de otro modo era solo el Viernes Santo histórico» [131]. Hegel estaba sondeando una vez más su idea de reinterpretar radicalmente la religión en términos de filosofía idealista, de encontrar en el cristianismo la práctica por la cual este "ajuste mutuo" de los juicios pudiera ser realizado por una vía moderna y reconciliadora.

1802-1804: EL EMBRIÓN DEL SISTEMA HEGELIANO

Reconocimiento y vida social: La ruptura con la concepción de Hölderlin

El punto de vista de Hegel evolucionaba muy rápidamente, y de sus diversos trabajos escritos entre 1802 y 1804 es posible obtener bastantes indicios de la dirección que iba tomando. Uno de esos trabajos fue un largo ensayo publicado en partes en el *Kritisches Journal der Philosophie* en 1802 y 1803: «Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften» (Sobre los modos científicos de tratar la ley natural, su lugar en la filosofía práctica y su relación con las ciencias positivas del derecho) [132]. Por la misma época, Hegel preparaba dos manuscritos, ninguno de los cuales fue publicado mientras él vivió: un conjunto de notas de clase (que incluía lo que ahora se conoce como «Primera filosofía del espíritu») y un extenso esquema de parte de su sistema completo, que ha llegado a ser conocido bajo el título que le dieron los editores, *System der Sittlichkeit* (Sistema de la eticidad), un tema

sobre el que Hegel daba clase en aquella época [133]. En estos trabajos, en los que trataba aún de conciliar la postura adquirida en Frankfurt con sus recientes concepciones schellingianas, combinando esas dos influencias en la elaboración de sus propias opiniones frente a su viejo interés por el desarrollo de las situaciones políticas en Francia y en Alemania, Hegel acabó ampliando las ideas schellingianas de tal modo que fueron perdiendo casi todo paralelismo con el propio pensamiento de Schelling [134]. Pero lo más importante es que Hegel se vio llevado a dar uno de los pasos más cruciales y decisivos hacia la formulación de sus propios puntos de vista.

En el ensayo sobre «Derecho natural», Hegel se centró en lo que para él eran las dos falsas salidas modernas en el entendimiento de los derechos naturales: las teorías empirista y psicologista del derecho natural tipificadas por Hobbes y Locke, y las teorías trascendentales del derecho natural, tipificadas por Kant y Fichte. El ensayo analizaba con alguna extensión el fracaso, según Hegel, de una y otra postura en reconocer sus presuposiciones ocultas, afirmando a la vez que la razón básica de ese fracaso estaba en el hecho de que los dos tipos de teorías habían intentado desarrollar la idea de "totalidad" social a partir de la idea de un contrato social entre individuos investidos ya de autoridad fuera de ese todo social. Las dos fracasaron por no haber comprendido que los individuos eran solo "potencias" de un todo social más amplio, y en última instancia de lo "absoluto"; en definitiva, "potencias" del "espíritu" [135].

En la explicación de este proceso, Hegel utilizó también la idea fichteana de "reconocimiento" mutuo, que le dio la clave buscada para elaborar sus propios puntos de vista con respecto a los de Schelling y de Hölderlin [136]. Este último había convencido a Hegel en Frankfurt de que el mismo procedimiento de Fichte era demasiado "subjetivo": no se podía empezar simplemente por la certeza que de sí mismo tenía el "sujeto" y luego preguntar cómo se las arregla ese "sujeto" para poner un mundo de "objetos"; en lugar de ello había que empezar por un compromiso con una unidad no articulada de sujeto y objeto, que según Hölderlin intervenía implícita y no discursivamente en todas las actividades de nuestra vida consciente. La gran intuición de Hegel en 1802 consistió en desarrollar la tesis de

Hölderlin de que no se puede empezar por un sujeto individual aislado que experimenta el mundo y preguntar luego cómo se logra construir un mundo de experiencia objetiva a partir del mundo "interno" de una experiencia puramente subjetiva; hay que empezar por un mundo ya *compartido* de sujetos inmersos *en* un mundo que formulan sus juicios a la luz de los "posibles juicios" de los otros (el tema desarrollado en «Fe y conocimiento» a propósito de la tercera *Crítica* de Kant). En 1803 Hegel amplió esa misma idea: la "unidad original" no tenía que ser articulada en términos de la concepción de Hölderlin de una captación no discursiva del "Ser"; había que entenderla como una unidad *intersubjetiva*, una unidad de *agentes mutuamente reconocidos* en el mundo natural. En el *Sistema de la eticidad*, el término para esta unidad era el de "eticidad absoluta".

Este concepto de "reconocimiento" dio a Hegel una explicación no dualista, pero también no reduccionista, de la relación entre espíritu y naturaleza. Hegel sostenía que la "eticidad" *(Sittlichkeit)* de un determinado pueblo debe ser interpretada enteramente en términos de los modelos de derechos y compromisos que esos individuos confieren y sustentan mediante actos de reconocimiento mutuo; pero no debe ser interpretada como una especie de ámbito separado que requiere sus propios poderes causales, ni simplemente como el resultado de un proceso natural. La diferencia entre espíritu y naturaleza no es por tanto la que hay entre dos tipos diferentes de sustancia; la diferencia está en el modo en que los humanos se ven llevados a *considerarse* a sí mismos de modo auto-consciente, a establecer puntos de vista *sobre* el mundo, además de ser entidades naturales *en* ese mundo. «El espíritu —como dice Hegel— es la intuición absoluta de uno mismo como uno mismo (o el conocer absoluto)» [137].

Además, los humanos articulamos esta unidad intersubjetiva de modos diferentes según los contextos finalistas en que nos encontremos. En cualquier momento dado, los "conceptos" o las "intuiciones" pueden estar representando el papel preponderante en nuestra vida consciente. Cuando nuestra conciencia de las cosas es predominantemente intuitiva —cuando somos conscientes primariamente de detalles y cosas particulares— el elemento conceptual en la experiencia queda silenciado y des-

dibujado (pero no eliminado); Hegel llama a esta operación la "subsunción del concepto bajo la intuición", y consiste en ese aspecto de la vida consciente en el cual la apariencia de las cosas como simplemente "dadas" se impone con más fuerza. Por ejemplo, nuestro "sentido práctico" (llamado "potencia práctica") de la necesidad de algo tan elemental como el alimento se nos aparece como una conciencia "intuitiva" de una necesidad singular y justamente "dada" de un objeto particular, y el elemento de actividad conceptual (normativa) operante en tales necesidades queda sumergido en el interior de nuestra conciencia. Sin embargo, incluso en estos casos en los que el "concepto es subsumido bajo la intuición", seguimos viendo las cosas bajo la perspectiva de *su* utilidad —por ejemplo, nuestra visión de una manzana *como* el *tipo* de cosa que satisfaría nuestro apetito—, de suerte que nuestra "apropiación" de la multiplicidad del sentido incorpora la activa mediación conceptual que opera en esa visión.

Por otro lado, cuando el elemento de mediación conceptual está más obviamente a la vista, como cuando percibimos algo *como* un utensilio, estamos ante un caso de "intuición subsumida bajo el concepto". Ver algo *como* un utensilio es verlo más conscientemente en términos de ciertos "conceptos" que ese algo ejemplifica, en términos del modo en que el objeto encaja en nuestros proyectos prácticos. La intuición de las manzanas puede *parecer* un algo "dado", pero la intuición de los utensilios lo *parece* mucho menos. Los dos modos de "parecer" son el resultado de la interacción de "concepto" e "intuición", y del relativo peso que tenga cada uno de ellos en sus diferentes contextos intencionales.

Progresamos desde nuestra condición de criaturas naturales con necesidades orgánicas relativamente sencillas hasta la de criaturas complejas laboriosas que se mueven con vistas a satisfacer esas necesidades; el trabajo y su uso concomitante de utensilios nos eleva a su vez a criaturas sociales, que a su vez se configuran mutuamente mediante procesos aún más complejos de "cultura formativa", la *Bildung*, y esta progresión es articulada en el lenguaje de las "potencias" [138]. Las regularidades de la naturaleza gobernadas por la ley (la primera "potencia") son necesarias para la normatividad de la vida social (la

segunda "potencia"), pero estas características normativas del quehacer humano no son reducibles por ello a las regularidades naturales. La gran diferencia entre los dos tipos de vida —la orgánica y la social— está justamente en que, así como «el individuo aislado es dominante en la primera potencia, el universal es el dominante en la potencia del nivel social» [139]. Siguiendo el modo schellingiano preferido por Hegel de exponer la cuestión: «El hombre es potencia, es universalidad para el otro, pero el otro es justamente lo mismo para él; y de este modo él se construye su realidad, su ser único, llevando a cabo todo esto sobre sí mismo en una incorporación en la indiferencia, y ahora el hombre es el universal, en contraste con la primera potencia» [140].

Un año después, en 1803, Hegel retornó a estos temas y los desarrolló aún más. Con la partida de Schelling para Wurzburgo en el verano de 1803, las exigencias personales y profesionales de encajar el rápido desarrollo de su pensamiento en una forma schellingiana empezaron a suavizarse, y en sus clases de este período, Hegel aprovechó la oportunidad para afinar sus propias ideas con la mirada puesta en producir su sistema propio en forma de un libro (cosa que necesitaba desesperadamente para asegurarse un puesto remunerado). Lo que queda de las notas de clase escritas entre 1803 y 1806 ha llegado hasta nosotros bajo el título de *Jenaer Systementwürfe* (Esbozo de sistema de Jena) [141].

En los manuscritos de 1803-04 hay mucho más énfasis en la noción de "conciencia" que en el *Sistema de la eticidad*, por ejemplo; pero las líneas de pensamiento son claramente las mismas. Hegel usa la percepción del color para ilustrar la función de las "potencias" en la explicación de la "conciencia" sensorial. En primer lugar está lo puramente "dado" de la sensación de color, pero el «espíritu en tanto que sintiente es animal él mismo, sumergido en la naturaleza» [142]. Esta primera "potencia" no nos da la conciencia del color, sino meramente la discriminación del color de manera animal. Para tener *conciencia* de un color hay que ser capaz de *informar* sobre la experiencia, y el informe que se ofrezca de tal experiencia (como una sensación de azul, por ejemplo) es un informe *correcto* solo si es juzgado razonable según las normas de la comunidad lingüística de uno. Y para

que el agente pueda hacer ese informe normativamente correcto, tiene que tomar una sensación de color experimentada por él y ligarla inferencialmente a otros conceptos de color, y además ser capaz de entender una sensación "particular" de azul como una instancia del color azul en "general". Así pues, hay envueltas en este proceso tres "potencias", que en palabras de Hegel son: «[1] en la sensación, la determinación de azul, por ejemplo; [2] luego el concepto, formal e idealmente relacionado con otros [colores] en tanto que nombres, como opuesto a ellos y al mismo tiempo idéntico a ellos en el sentido de que todos son colores, y [3] en esto último, simplemente en su ser universalmente como color» [143]. (Estas tres "potencias" corresponden para Hegel a las funciones en la conciencia de sensación, imaginación y memoria.)

La "conciencia" hace de intermediaria entre el agente individual y el "espíritu". El agente individual orgánico es consciente del mundo natural en la medida en que es capaz de responder juiciosa y normativamente, y no por mero hábito, a la naturaleza: no simplemente por tener sensaciones de azul o de ser capaz de discriminar las cosas azules de las que no son azules, sino que ha de ser capaz de informar que está teniendo la experiencia de azul y de *evaluar* ese informe en términos de que cumpla las normas de corrección establecidas por su comunidad lingüística. (Es decir, que sea capaz de decir cosas como las dos siguientes: «Eso me parece azul», *y* «No, realmente no es azul, únicamente *parecía* azul».) Las normas que capacitan para responder adecuadamente a episodios de sensación de azul diciendo frases como «Eso es azul» o «Es curioso, parecía azul bajo esta luz», son relativas a la comunidad lingüística relevante; o, como dice Hegel, «las potencias previas, en general, son ideales; existen por vez primera en la gente: *El lenguaje solo es un lenguaje de un pueblo,* y lo mismo ocurre con el *entendimiento* y la *razón*» [144].

En los manuscritos de 1803-04, la noción de "reconocimiento" fue objeto de una reelaboración sustancial. La idea kantiana de "ajuste mutuo de juicios" tratada en «Fe y conocimiento» se convirtió en una original *lucha* por el reconocimiento que poseía su propia lógica. En tanto que ocupantes de una particular región del mundo físico, y como poseedores de un punto de vista

subjetivo y personal sobre ese mundo, los agentes tenían necesariamente que *aparecerse unos a otros* como puntos de vista *particulares*, como "excluyéndose" entre sí. En palabras de Hegel, «cada uno aparece en la conciencia del otro como aquello que lo excluye a él de la entera extensión de su individualidad», y esta situación conduce a una lucha para determinar qué punto de vista va a ser normativamente dominante [145]. Puesto que no existe un punto de vista objetivo dado, al cual pudiesen acudir los agentes para resolver sus disputas epistémicas, estos agentes tienen que luchar hasta la muerte. El razonamiento en las notas de clase muy condensadas de 1803-04 parece ser que cada agente debe orientarse y situarse a sí mismo con la concepción de una "totalidad" de tales juicios, y así cada uno de ellos declara desde el principio ser esa "totalidad", una "conciencia absoluta", no como un asunto de satisfacer algún hobbesiano deseo de poder o de seguridad, sino con la intención de ser reconocido simplemente «como ser racional, como totalidad en la verdad» [146]. El que capitula, el que preferiría vivir antes que arriesgar su vida para preservar sus pretensiones de ser una "conciencia absoluta", se torna «inmediatamente para el otro en una no-totalidad, no es absolutamente para sí mismo, y se convierte en esclavo del otro» [147].

Este desequilibrio del reconocimiento —su discurrir en una dirección y no en la otra— es, dice Hegel, una "contradicción absoluta", algo que no puede sostenerse [148]. El que se torna en esclavo es puesto en la relación de alguien cuyas pretensiones al conocimiento y a la verdad solo pueden ser interpretadas como subordinadas al punto de vista de algún otro, y el esclavo se convierte así en el tipo de ser que es incapaz de ganarse el necesario reconocimiento de aquellos que lo consideran esclavo. En sus notas concluía Hegel que el fracaso por parte de uno y otros en conseguir tal reconocimiento fuerza a ambos agentes a reconocer y desarrollar dentro de sí esa "conciencia absolutamente universal" que hace posible conciliar sus respectivas posiciones [149]. (Hasta aquí llega el argumento en los fragmentos existentes de sus lecciones; el resto de las notas que sigue a la sección sobre el reconocimiento es breve, pero indica que Hegel pretendía desarrollar su argumentación de manera similar a la del *Sistema de la eticidad*. Los problemas de la dependencia eco-

nómica tratados en su anterior manuscrito son también articulados mediante ejemplos tomados directamente de Adam Smith —en una ocasión invoca Hegel la noción smithiana de división del trabajo en una "fábrica de alfileres" para sostener que eso es solo trabajo "semejante al de una máquina" y por tanto degradante en última instancia.)

En el *Sistema de la eticidad* (no publicado) es evidente el empeño de Hegel por asentar esta nueva idea de "espíritu" y "libertad" como una concepción en la que la libertad es una característica necesaria del quehacer humano y, a la par, algo que ha de ser socialmente alcanzado. Para poder entender las razones que nos permiten negar o afirmar que nosotros u otros estamos autorizados a mantener ciertas pretensiones de conocimiento o de derechos para una acción, hemos de entender primero la unidad más fundamental en la cual esas actividades y estatutos de reconocimiento operan como una "Idea" de la razón: como Hegel dice, dado que la "Idea" es la "identidad de concepto e intuición", estamos obligados a operar siempre con una noción, aunque sea oscura, de lo que significaría "tener certeza" en nuestras actividades de juicio [150].

Pero resulta evidente que no siempre "tenemos certeza" y que no siempre estamos en una situación de libertad. Según Hegel, esta condición está relacionada con la *postura* que *asumamos* frente a la naturaleza. La naturaleza no determina nuestra actitud frente a ella: somos *nosotros* los que la determinamos espontáneamente, y es nuestra "distancia" de la determinación natural lo que determina el grado de adecuación que tenga el ejercicio de nuestra libertad. De este modo, Hegel observaba que la "vida" natural lleva siempre consigo un elemento de "desigualdad", que algunos tienen más "poder" que otros, y que cuando se producen encuentros entre agentes en ausencia del tipo adecuado de mediación social, el resultado no puede ser la total admisión mutua del reconocimiento, sino que necesariamente han de surgir en su lugar relaciones de dominio, de "señorío y esclavitud" [151].

Hegel señaló el punto de transición entre naturaleza y sociabilidad en la familia, en tanto que unidad social fundada en relaciones naturales (las de los sexos), aunque enriqueciendo su interior con obligaciones normativas e ideales éticos. La familia

es la «totalidad suprema —es decir, la unidad normativa más compleja— que la naturaleza es capaz de alcanzar» [152]. Pero cabría encontrar otros modos de sociabilidad alejándose paulatinamente de la naturaleza en la dirección del ideal de una "eticidad absoluta", que sería enteramente «sede interna y esencia de los individuos» [153], en donde «la eticidad del individuo sería a la vez una pulsación del sistema entero y el sistema total mismo», y en donde las posturas individuales asumirían conjuntamente la libertad de toda determinación natural [154] de cada uno de los individuos. Estos graduales alejamientos de la naturaleza hacia la sociabilidad señalan correlativamente realizaciones cada vez más perfectas de la libertad (es decir, de las condiciones que favorecen más la auto-determinación de las normas que el comportamiento de acuerdo con regularidades naturales).

Producto de la familia es por tanto la economía derivada del sistema de necesidades naturales, del operar sin instrumentos, de la organización del trabajo y de cosas semejantes; eventualmente, la economía produce y prepara el camino a lo que Hegel llama una "absoluta totalidad ética", un pueblo, un *Volk*, que es definido no según líneas étnicas o raciales (es decir, no en términos de naturaleza) sino en términos de lo que en última instancia es colectivamente importante para ese grupo [155]. La "universalidad" de un pueblo «en el que reina una indiferenciación absoluta [...], en el que toda diferencia natural es nulificada» [156], implica (en el marco schellingiano que Hegel está utilizando) que un pueblo no es una unidad inestable en pugna por conquistar un conjunto de "potencias" más elevado.

En todo caso, un "pueblo" particular no es la "indiferencia absoluta", el punto en el cual han dejado de existir las tensiones y oposiciones en las "potencias" de orden inferior que empujen al sistema hacia unidades más y más altas [157]. Detrás de cada pueblo hay un inmutable espíritu de "humanidad". Hegel observa que «en cada una de sus formas, el espíritu-del-mundo ha tenido su propia auto-conciencia, más o menos desarrollada, pero siempre absoluta; que toda nación bajo cualquier sistema de leyes y de costumbres ha sabido encarnarlo y gozar de su presencia» —una señal, si no algo más, de la fuerte in-

fluencia que las ideas de Hölderlin seguían aún ejerciendo sobre Hegel [158].

En lugar de tomar la concepción schellingiana de la historia como la progresiva revelación de Dios, Hegel partió de la noción de *destino* que ya había elaborado en «El espíritu del cristianismo» y que le había sido inspirada por Hölderlin: cada pueblo está destinado a un "destino trágico", y el ascenso y caída de los pueblos es «la representación en el ámbito de lo ético de la tragedia que lo absoluto protagoniza eternamente sobre sí mismo [...]. La *tragedia* consiste en esto: que la naturaleza ética segrega su naturaleza inorgánica (a fin de no verse enredada en ella) en forma de destino *(Schicksal)* y la coloca fuera de ella misma; pero por el reconocimiento de este destino en su lucha contra él, la naturaleza ética se reconcilia con la esencia divina como unidad de ambos» [159]. Esta concepción de la manera en que el "espíritu" aparece en formas históricas diferentes, la noción particular de destino y divinidad, es virtualmente la misma que la que aparece en las propias notas de Hölderlin sobre la historia y la tragedia, una idea que informó buena parte de su poesía durante su breve y brillante período creativo posterior a 1800 [160]. Así pues, al igual que Hölderlin, Hegel afirmaba que esa "divinidad" aparecía en las formas apropiadas al "pueblo" del que era divinidad: «De este modo, la idealidad como tal debe recibir una forma absoluta, y así debe ser considerada y venerada como el Dios de la nación» [161].

En el *Sistema de la eticidad,* Hegel deja completamente claro que él piensa que hay una concepción "absoluta" de la divinidad, pero que esta se reviste de formas particulares para los diferentes pueblos: «Esta universalidad que ha unido directamente lo particular con ella misma es la divinidad del pueblo, y este universal, intuido en la forma ideal de la particularidad, es el Dios del pueblo» [162]. No obstante, Hegel parece pensar que la historia debe tener una unidad general, observando de un modo más bien oscuro que «por encima de los estadios individuales (de cada forma del espíritu) flota la idea de totalidad que, sin embargo, vuelve a ser reflejada por la imagen dispersa de su totalidad, y se ve y se reconoce a sí misma en ese reflejo» —otra referencia un tanto oblicua a las concepciones de su anterior compañero de Frankfurt [163].

Cameralismo, los estamentos y la modernidad en Alemania

Estos tipos de consideraciones fundamentales le permitieron a Hegel regresar al tema de la libertad alemana que ya había discutido anteriormente en su ensayo sobre «La Constitución alemana». La cuestión crucial era nuevamente la del "destino" de la "libertad alemana" y la noción de "representación" con ella relacionada. Como ya había hecho en «La Constitución alemana», Hegel sostenía que la organización legal de la sociedad en *estamentos* era necesaria para un pueblo libre, a sabiendas de que al defender esta idea iba contra la corriente entonces dominante. Los estamentos eran una institución anticuada en tiempos de Hegel, y, hacia 1802, parecían condenados a desaparecer. Un estamento era un agrupamiento social según una estratificación social legalmente reconocida (que tendía a estar correlacionada con la situación económica, aunque no era equivalente) y en la que sus miembros tenían ciertos derechos y privilegios particulares, propios de ese estamento.

La distinción medieval clásica de los estamentos (o estados) los había dividido en nobleza, clero y estado llano, de acuerdo con la fórmula de que uno de los estamentos se encargaba de hacer el trabajo, otro se ocupaba de las actividades espirituales, y sobre el tercero recaían las guerras necesarias para la defensa común (al menos según la descripción casi canónica de 1335 de Philip de Vitry)[164]. Pero, como muchos habían reconocido ya tiempo antes, la categoría de los que hacían "el trabajo" agrupaba incorrectamente dos sectores económicos muy diferentes: los mercaderes prósperos y el resto de la población trabajadora, incluidos los campesinos. Incluso en la época medieval, en la que aquella división tripartita de los estamentos resultaba más adecuada, la "gente de ciudad" y la población rural eran ya muy diferentes en riqueza y poder. Hacia el año 1800, parecía evidente no solo que la existencia continuada de los estamentos tradicionales era incompatible con el sentido de libertad personal que emergía en la vida europea, sino también que podía significar un estrangulamiento del progreso económico.

La argumentación de Hegel en favor de continuar con esta división se basaba en su reinterpretación radical de aquellos estamentos como unidades *éticas*, y no como formaciones eco-

nómicas sociales naturales o primarias. Según Hegel, cada estamento estaba constituido por el tipo de *postura* compartida por sus miembros hacia ellos mismos, hacia sus compañeros de grupo y hacia los miembros de otros estamentos. Así, aun cuando entre 1802 y 1803 Hegel dividió los tres estamentos de manera que reflejaban más o menos las distinciones convencionales entonces operativas en el derecho alemán de la época —nobleza, *Bürger* (ciudadanos) y campesinado— reinterpretó de modo muy distintivo cada uno de estos grupos: el estamento de los *Bürger* (ciudadanos) se inspiraba en el principio de la "rectitud" *(Rechtsschaffenheit)*; la aristocracia en el del valor; y los campesinos en la "simple confianza" en la nobleza [165].

Las ideas de Hegel sobre la necesidad de los estamentos estaban claramente coloreadas por sus reacciones al cameralismo alemán, una doctrina desarrollada durante los siglos XVII y XVIII por y para los funcionarios civiles al servicio de los diversos monarcas, que se refería a los métodos más adecuados para administrar racionalmente un Estado con el fin de aumentar su riqueza. El cameralismo asumía que la sociedad (más concretamente, la sociedad alemana) era esencialmente un todo armonioso, y que era deber del Gobierno administrar ese todo con el objetivo único de acumular riqueza para el Estado y de intervenir en las actividades del cuerpo social solo con el objetivo de remediar las distorsiones que en él se introdujesen (por ejemplo, cuando algunos individuos o grupos demandasen salarios que excedían lo naturalmente justo, o se implicasen en actividades que no se seguían de sus privilegios históricos) [166].

El cameralismo era una teoría de administración *fiscal* que mantenía que las tareas fiscales debían estar administrativamente centralizadas y uniformadas; era por tanto una teoría muy ligada a las ideas centrales de la Ilustración alemana y a sus conceptos de "absolutismo ilustrado" y del Estado como "máquina". No defendía que la *sociedad* misma debiera tornarse más uniforme, sino que solo extendía este deber a la *administración* racional e ilustrada de la sociedad. Según la teoría cameralista, la administración fiscal del "Estado" ayudaba a *coordinar* las diversas unidades corporativas de la sociedad; no las *reformaba* [167].

Las numerosas grietas de los fundamentos del cameralismo salieron a plena luz entre los años 1803 y 1806, cuando el Sacro

Imperio empezaba a exhalar su último suspiro. Su problema más básico era que, dada la particularista y compleja existencia de las ciudades, la armonía intrínseca que el cameralismo postulaba, simplemente no existía en Alemania. Tras la primera ola de reacción ante las incursiones en Alemania de los revolucionarios franceses, la teoría cameralista comenzó a virar necesariamente, aunque solo de modo gradual, hacia nociones de reforma social centralizada. Y hasta un punto tal, que llegó a parecer que el Estado no podía perseguir otro objetivo que el de incrementar su riqueza acumulada reclamando soberanía sobre todos los elementos de la sociedad, esto es, pretendiendo que todos los cuerpos locales, con sus centenarios conjuntos de normas y prácticas no escritas, se sometieran a los dictados racionalizadores de la Administración central.

Esta última fue en efecto la dirección seguida por Prusia. Pero Hegel había llegado en «La Constitución alemana» a la conclusión de que Prusia no era un candidato idóneo para la restauración del Sacro Imperio por causa de su propia depauperación y porque sus políticas centralizadoras eran una amenaza para la existencia de los estamentos [168]. En sus escritos de 1802-03, Hegel trataba de seguir el hilo que condujese a algo parecido a la idea prusiana de colocar la autoridad de los estamentos en un todo social de mayor envergadura, mientras evitaba al mismo tiempo los riesgos de eliminarlos totalmente, como se temía que estaba ocurriendo de hecho en Prusia.

De este modo se encontró Hegel inmerso en el dilema que había de acosarle durante una buena parte de su vida al reflexionar sobre cuestiones políticas. Por una parte rechazaba los métodos de J. J. Moser, que, a juicio de Hegel, parecía haberse contentado con la inútil tarea de recopilar las múltiples pretensiones de derechos y privilegios tradicionales sin hacer el menor intento de imponer algún tipo de unidad sobre ellos. Por otra, Hegel no deseaba seguir el camino de Prusia de la eliminación de sus estamentos. En los años de 1802 y 1803, la teoría de Schelling combinada con un concepto de "reconocimiento" parecía ofrecerle la salida que necesitaba, puesto que esta teoría parecía poder ofrecer una versión de los estamentos como "potencias" de la sociedad en su conjunto, como cuerpos o unidades corporativas que crearían por sí mismos una dinámica

que los llevase a la creación de un "Estado" que constituiría su unidad pero que seguiría presuponiendo la existencia de esos otros estamentos; y esto se conseguiría en virtud de una teoría no naturalista pero tampoco reduccionista de "espíritu" y agencia.

Al reinterpretar los estamentos como encarnaciones de las *posturas* éticas fundamentales frente a la vida social, Hegel estaba reinterpretando también radicalmente quiénes podían ser incluidos como miembros de esos estamentos. Lo que Hegel llamó en su tiempo el "estamento absoluto" incluía a la nobleza; dado que los miembros de este estamento «se dedicaban generalmente a la vida pública», dicho estamento encajaba perfectamente en la vida política [169]. Hegel incluía en este grupo no solo a la nobleza, sino también a los filósofos —una conclusión que solo tenía sentido a la luz de la redefinición de Fichte de la universidad y del lugar de la filosofía en ella [170]. (Hegel se apoyó igualmente en la autoridad de Platón para combinar las tareas de la nobleza política y de los filósofos) [171]. Desde un punto de vista biográfico, sorprende que Hegel se incluyese de este modo a sí mismo, mientras que hubiese excluído a su padre de esos miembros del "estamento absoluto" [172].

Una cuestión de gran importancia en el argumento de Hegel era obviamente la de demostrar que la anticuada jurisprudencia cameralista tenía que ser reemplazada por la filosofía especulativa hegeliano-schellingiana. Una teoría especulativa de lo que podría ser considerado una realización adecuada de la libertad tendría, concluía Hegel, que hacer que «una buena parte y quizá la totalidad de las ciencias llamadas jurisprudencia positiva [...] cayesen dentro de una filosofía completamente desarrollada y elaborada», y, por implicación, fuera de los dominios de las facultades cameralistas [173]. «La filosofía —decía Hegel— descansa en la Idea del todo por encima de las partes; con lo cual conserva a cada parte dentro de sus límites, y además, por la majestad de la Idea misma, evita que las partes se ramifiquen por subdivisión en minucias sin fin» [174].

La filosofía habla desde el punto de vista de lo "absoluto", pero ¿desde qué punto de vista hablaba el filósofo cuando decía eso? En este punto, ni siquiera Hegel encontró muy convincentes sus propias respuestas a esta cuestión, y tuvo que lamentar

que su propia doctrina de las "costumbres" de un "pueblo" solo sirviera para amenazar con el reemplazo de un cameralismo dogmático por alguna concepción comunitaria e igualmente dogmática de la ley. El *Sistema de la eticidad* permaneció inacabado y sin publicar.

1804-1805: LÓGICA Y METAFÍSICA

La primera «Lógica» de Hegel

La única reputación de Hegel en aquel tiempo era la de ser un discípulo de Schelling, y, desde que se clausuró la revista que ambos editaban, Hegel había permanecido públicamente silencioso, sin publicar nada. Por otra parte, la pequeña herencia de la que había estado viviendo se agotaba rápidamente, y los pequeños suplementos procedentes de las tasas nominales de los estudiantes y de los honorarios de sus trabajos en periódicos no eran ni de lejos suficientes para vivir.

Era evidente que Hegel tenía absoluta necesidad de un puesto remunerado, e igual de claro que necesitaba publicar un libro para conseguirlo; pero ninguno de sus escritos parecía estar listo para ser enviado a la imprenta. En 1802 anunció que "su" sistema iba a aparecer muy pronto; la misma situación se repitió cuando en 1803 anunció a sus alumnos que su propio *compendium* para las clases aparecería en muy breve plazo; cuando escribió a Goethe el 29 de septiembre de 1804 pidiéndole un nombramiento como profesor de Filosofía, añadió que «el proyecto de una obra que espero completar este invierno para mis clases —una elaboración puramente científica de la filosofía— me permitirá presentársela si Su Excelencia me da su amable permiso para hacerlo» [175]. En 1805 escribió una carta a Johann Heinrich Voss recabando su ayuda para conseguir un puesto en Heidelberg en la que le decía: «Para el otoño ofreceré una exposición de mi trabajo en forma de un sistema de filosofía» [176]. En 1804-05, Hegel escribió la copia en limpio de un extenso manuscrito sobre «Lógica, metafísica y filosofía de la naturaleza», que casi con seguridad pretendía ser la base para el libro que venía anunciando desde 1802. Pero nuevamente, y

a pesar de sus sinceras promesas de un libro y de su desesperada necesidad, Hegel quedó completamente desalentado ante el resultado de sus esfuerzos y, como antes había hecho, interrumpió simple y abruptamente su trabajo sobre este y comenzó a elaborar otro manuscrito.

El manuscrito de 1804-05 —el *Jenaer Systementwürfe II: Logik, Metaphysik, Naturphilosophie* (Segundo boceto del sistema de Jena: lógica, metafísica, filosofía de la naturaleza)— presenta un desarrollo curioso del pensamiento de Hegel [177]. Está escrito casi con certeza durante el período 1804-05, pero en él no aparecen ninguna de las reflexiones sociales y políticas de sus anteriores ensayos de sistema. Se trataba seguramente de una reelaboración de notas de clase anteriores (o de un antiguo borrador de un libro) que Hegel había desarrollado para sus cursos sobre lógica y metafísica en 1802; muy probablemente, el abandono de este trabajo tuvo algo que ver con el descubrimiento de su incompatibilidad con el camino que iba tomando su pensamiento durante el período de 1805-06. Parece ser que, efectivamente, la decisión de abandonarlo fue repentina. El manuscrito marcaba así otro estadio en la creciente crisis de la carrera de Hegel. La oscuridad real de este escrito muestra muy a las claras la agitación de Hegel en este momento de su vida.

En una fecha anterior de su carrera en Jena, Hegel había madurado la idea de dividir su "sistema" en lógica y metafísica, filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu, pero aún no tenía claro cómo iba a relacionar entre sí las tres (o tal vez cuatro) partes del sistema. La unión de todas ellas daría como resultado una verdadera filosofía especulativa, concebida, decía ahora Hegel, como la *articulación* de lo absoluto, es decir, como la articulación de la estructura básica o unidad subyacente a los puntos de vista objetivo y subjetivo.

El manuscrito inédito de 1804-05 intentaba cumplir este programa por la vía de una "lógica" de relaciones. Llamar "lógica" a este método respondía a la corriente de los tiempos. Otros en Jena (incluyendo a Fichte) habían hecho lo mismo, y el propio curso de filosofía (que impartía J. F. Flatt) seguido por Hegel como estudiante en Tubinga durante el semestre de invierno de 1788-89 se llamaba «Lógica y metafísica».

La idea central de la «Lógica» que Hegel tenía en mente en

1804 parecía responder a un sistema que empezase con algo semejante a la concepción de Hölderlin de pensamiento y ser, una cierta noción de una identidad fundamental, mostrar luego que la *articulación* de esta identidad presupone a su vez la articulación de una "diferencia", y seguir mostrando a continuación el modo en que la articulación de esa relación de identidad y diferencia se despliega ella misma en un sistema relacional aún más rico y determinado. Aunque faltan en el manuscrito las cruciales secciones introductorias, lo más verosímil parece ser que Hegel empezase su trabajo con el concepto de lo que él llamaba "simple relación" —la idea hölderliniana de la profunda unidad de pensamiento y ser—, y que, según muestran los fragmentos existentes del ensayo, procediese luego a desarrollar, partiendo de ese concepto, las relaciones de "realidad" y "negación", para seguir desarrollando a partir de estas las nociones de diferencia cualitativa y diferencia cuantitativa.

La articulación de la idea de "diferencia cuantitativa" fue usada por Hegel para sostener que la silogística tradicional era incapaz de manipular concepciones del "infinito", que sin embargo habían sido perfectamente tratadas en las matemáticas del cálculo diferencial e integral [178]. El hecho de que el infinito haya sido expresado como una "ratio" en el cálculo, muestra que hay ciertamente una base puramente conceptual para articularlo, y que la matemática ha mostrado con ello que es necesario un nuevo tipo de "lógica" para que el "infinito" no pueda ser concebido como una especie de "cosa" —como una cantidad infinitamente grande o pequeña—, sino como algo que tiene una existencia "ideal" en su expresión en las fórmulas del cálculo [179].

Hegel sostiene que el ejemplo matemático muestra ciertamente que pensar en términos de "relaciones" *(Beziehungen)* simples exige que estas sean articuladas mediante una concepción más básica de las "ratios", o "relaciones" *(Verhältnisse)*, de las "totalidades" que el pensamiento capta y que son las condiciones de nuestra aprehensión conceptual de las "relaciones" entre las cosas (tal como los elementos individuales en una serie infinita). Dos de estas relaciones son singularizadas en el escrito: la relación de ser y la relación de pensamiento. Bajo la etiqueta de "relaciones de ser", incluye Hegel lo que él llama re-

laciones de sustancialidad, de causalidad y de interacción recíproca, que conjuntamente nos llevan a comprender las diversas sustancias individuales del mundo solo como momentos en el proceso del nacer y perecer de ese mundo como totalidad, "momentos" en los cuales ese proceso "infinito" cristaliza en "puntos" individuales.

Si la "relación de ser" es la articulación conceptual del modo en que los elementos particulares del mundo son tanto absorbidos como producidos por el proceso universal de la naturaleza misma, la "relación de pensamiento" es la pura "lógica" de la unidad y de las relaciones entre el aspecto "universal" y el aspecto "particular" de ese proceso, la lógica según la cual se han producido las divisiones primordiales en el "juicio", y posteriormente en el "silogismo" [180].

Hegel defiende en sus escritos la tesis de que toda tipología rigurosa o "lógica" de juicios debe a su vez ser derivada de aquello que es necesario para articular la totalidad más amplia en la que se formulan tales juicios, y, en particular, para articular las relaciones implícitas entre universales y particulares. El hilo conductor de esta discusión tiene relación con la idea de que paralelamente a la diversidad de modos posibles de relación entre universales y particulares, está también la diversidad de tipos posibles de juicios correctamente formados. Sin embargo, concluía Hegel, todo intento de establecer esta tesis de manera rigurosa demuestra solo que una clasificación de juicios puramente *formal* depende a su vez de un tratamiento *material* más sustancial de lo que es correcto afirmar; y que la doctrina del juicio da así lugar naturalmente a una doctrina de lo que es correcto afirmar, que comprende a su vez la teoría clásica del silogismo, la teoría de la inferencia.

En la «Lógica» de 1804 sostenía Hegel que la teoría clásica del silogismo requería, empero, como condición de su propia posibilidad, otra totalidad no-silogística. Esta tesis no era, sin embargo, enteramente nueva: ya en su ensayo de 1802 sobre la «Relación del escepticismo con la filosofía», publicado en el *Kritisches Journal der Philosophie,* había mostrado que conocía muy bien las críticas contra la estructura formal de la silogística planteadas por el escéptico del siglo III Sexto Empírico.

Según la versión de Sexto, un silogismo familiar como «Todo

hombre es animal, Sócrates es hombre, por tanto Sócrates es animal» es inadecuado, pues se apoya a su vez en silogismos que *o bien* son incompletos —¿cómo podemos saber que todo hombre es un animal sin haber investigado a todos los hombres?— *o bien* son completos, y hacen entonces al silogismo circular —porque si hemos investigado a todos los hombres, hemos investigado también a Sócrates, y como entonces sabemos ya que Sócrates es un animal, estamos presuponiendo la conclusión «Sócrates es animal» incluso cuando establecemos el silogismo—. Otras críticas similares a la insuficiencia de la estructura silogística habían surgido ya en tiempos de Hegel. Explicado en los términos contemporáneos acuñados por Gilbert Ryle, lo que estaba en cuestión eran las *licencias inferenciales* operantes en el silogismo; la argumentación consistía en defender que no era posible entender la validez de los silogismos sin haber mostrado la validez de las licencias de las inferencias mismas (dado que aquellas no pueden ser incluidas en las premisas del sistema). Hegel concluía no solo que era simplemente dogmático presuponer que esas licencias inferenciales tenían que ser formales, sino también que una investigación sobre el modo correcto de clasificar los juicios y la prueba de la validez de los propios silogismos muestran que la totalidad de la lógica del silogismo no puede ser explicada en términos de una empresa puramente formal.

El tratamiento que da Hegel a los silogismos en su «Lógica» de 1804-05 es muy breve. Su argumentación general viene a ser más o menos como sigue: la explicación tradicional de la validez de los silogismos está relacionada con el modo en que los sujetos o predicados están *distribuidos* como términos medios de la inferencia. El silogismo «Todos los hombres son mortales, Sócrates es hombre, por tanto Sócrates es mortal» tiene un término mayor ("mortal"), un término menor ("Sócrates") y un término medio ("hombre") que "liga" los términos mayor y menor en la conclusión. La invalidez de silogismos tales como «Sócrates es blanco, el blanco es un color, por tanto Sócrates es un color» tenía que ser explicada sobre la base de que los términos que hacen de sujeto y de predicado no estaban "distribuidos" correctamente en las premisas (o simplemente, no estaban "distribuidos" en absoluto). La idea de "distribución" era explicada

tradicionalmente en términos de lo que "caía bajo" el término y lo que no.

Dado que, sin embargo, el entendimiento de los términos y de su "distribución" no era de naturaleza formal, la determinación de lo que se consideraba un silogismo válido no podía depender únicamente de los recursos internos de la estructura formal del silogismo mismo, sino que tenía que depender también del contenido material de ciertos conceptos; lo que se tome como vocabulario puramente lógico (por ejemplo, las conectivas como "y" u "o") y lo que se entienda por "distribuir" los términos, dependen en primer lugar de lo que se entienda sustancialmente por contenido conceptual. La verdadera comprensión de la validez de los silogismos mismos, concluía Hegel, tenía que ver con nuestra anterior captación implícita de esa "totalidad" más amplia de pensamiento y ser que da sentido a los juicios y a sus conexiones en los silogismos.

Metafísica como realización de la lógica

Puesto que la validez de los silogismos depende de la "distribución" de sus términos, toda definición rigurosa de los términos básicos presupone ya algún tipo de "definición por la esencia", cuyo paradigma es el procedimiento geométrico. La validez formal de los silogismos depende por tanto, razonaba Hegel en su escrito de 1804-05, de una unidad más compleja que haría de intermediaria entre las "relaciones de ser" y las "relaciones de pensamiento". Esta unidad sería "metafísica", y la "totalidad" de una tal definición y división metafísicas sería una forma de conocimiento *(Erkennen)* [181].

La "metafísica" así concebida sería la articulación de la unidad de "pensamiento" y "ser", lo "absoluto", la "lógica", esto es: lo que Hölderlin había llamado "Ser". La metafísica es de esta manera la doctrina del modo en que lo que parecen ser oposiciones básicas están conceptualmente articuladas en términos de su unidad y conexiones mutuas a un nivel más profundo [182]. Los principios básicos de esas unidades son los de identidad y contradicción, el "principio de exclusión de tercero" (bivalencia), y el "principio de razón suficiente". Estos princi-

pios no pueden ser probados dentro de la lógica silogística misma, puesto que la lógica del silogismo los da por supuestos.

Fiel a la inspiración de Hölderlin, Hegel introduce en la "metafísica" tres principales subdivisiones: el conocimiento como un sistema de principios, la "metafísica de la objetividad", y la "metafísica de la subjetividad", encontrando cada una de ellas su unidad más profunda en lo "absoluto", que es anterior a esta división. En la metafísica de la objetividad, atribuimos al "conocimiento" (que Hegel identifica aquí con el "yo absoluto") las exigencias de objetividad sobre nosotros mismos y sobre el mundo. Y esto conduce necesariamente a algo semejante a las concepciones pre-kantianas del alma, del mundo y de "la esencia superior" (Dios), que a su vez generaron las paradojas que motivaron la metafísica clásica y que necesitaron de la revolución kantiana en filosofía, la cual está también prendida en una intuición de lo "absoluto" como unidad de este tipo de "subjetividad" y "objetividad".

La articulación de lo "absoluto" y la primera filosofía de la naturaleza

En los años 1802 y 1803 comenzó Hegel a reunir recortes de diversos periódicos y revistas sobre cuestiones de ciencia natural, y volvió a cultivar intensamente uno de sus primeros intereses de sus tiempos de escolar en Stuttgart, el estudio de la física y de la matemática, en un esfuerzo por reunir material para una filosofía de la naturaleza que pudiera engranar con sus reflexiones sobre la posibilidad de la libertad humana.

Las filosofías de la naturaleza elaboradas por Hegel durante estos años demuestran un detallado conocimiento de una parte sustancial de lo que ocurría en la ciencia natural de su tiempo (Jena, con su plantel de científicos naturales en formación, era ciertamente un buen lugar para aprender todas estas cosas). Estas filosofías son un tanto variadas —los dos primeros bocetos empiezan con el sistema solar, el movimiento de los planetas, de la Tierra, y luego pasan a la mecánica; mientras que el bosquejo final de 1805-06 comienza con una mecánica pura y deriva el resto a partir de esta— pero todas ellas retienen (como

Rolf-Peter Horstmann ha mostrado) la idea de que los dos factores básicos en la naturaleza son lo que Hegel llama el "éter" y la "materia" [183]. El "éter" es el modo en que lo absoluto se aparece básicamente en la naturaleza como "unidad", y se desarrolla en "diferencia" de varias maneras (o como el "universal" que se diferencia en "particulares"); el éter se desarrolla en "materia", y esta "materia" se diversifica luego en las distintas apariencias de la naturaleza [184].

Los detalles de la filosofía de la naturaleza hegeliana en este período no importan aquí demasiado. El propio Hegel abandonó y modificó muchas de las ideas que había pergeñado, y nunca pensó que aquellas notas, por copiosas que fueran, desembocaran en una publicación. La importancia de estas notas está en que aportan una buena evidencia del modo en que Hegel trataba de reforzar su convicción de que le era necesaria una explicación no reduccionista y sin embargo no naturalista de la génesis del espíritu a partir de la naturaleza.

Durante este período, Hegel trataba de encajar estas ideas en su nuevo desarrollo "lógico y metafísico" de "la unidad y la multiplicidad", y de "la universalidad y la particularidad", como también intentaba encajar todo esto en una teoría schellingiana de las "potencias". Su idea rectora era que los procesos de la naturaleza, que conducen a la dispersión de todas las cosas en una "multiplicidad" de entidades, llevan también a la acumulación de esta "multiplicidad" en una "unidad". A partir de esta "lógica" de unidad y multiplicidad, de universalidad y particularidad, trataba Hegel de mostrar entonces que los cuerpos celestes mantienen su unidad como individuos dentro de un "universal", el sistema solar; que la Tierra es una cosa singular solo en la medida en que reúne dentro de sí todas las diferencias (físicas, químicas y biológicas); y que en última instancia todas estas identidades relativas solo pueden ser comprendidas por el *espíritu*, por algo que puede reflejar en sí mismo todo este movimiento a través del *medium* del lenguaje y la conciencia. El resultado de estas reflexiones se plasmó en una serie de notas que forman parte de la prosa más densa que jamás haya escrito Hegel [185].

En el boceto de su «Lógica» de 1804 volvió nuevamente Hegel a la filosofía de la naturaleza, retomando los mismos temas:

el recurso a la dinámica de un "éter" o "materia absoluta"; pero ahora hay un nuevo ordenamiento de las partes (el movimiento, tal como es estudiado por la ciencia de la mecánica juega aquí un papel central) y un nuevo tratamiento de los detalles, ninguno de los cuales es tan importante que merezca ser descrito aquí.

Si la "lógica" se ocupa de los patrones del pensamiento correcto, y la "metafísica" de la unidad primordial de pensamiento y ser, la "filosofía de la naturaleza" tendría que ocuparse entonces del modo en que ha de estar constituido el mundo natural para que los tipos de agentes que explica la metafísica sean posibles en la realidad. Es decir, que la esencia de la naturaleza misma debe mostrar que no excluye la posibilidad de lo que afirman la "lógica" y la "metafísica". La naturaleza debe mostrar en su propia dinámica (tal como es estudiada por las ciencias) que conduce al espíritu, y que incluso lo requiere.

¿Por qué no es entonces la "filosofía de la naturaleza" simplemente una parte de la "metafísica"? La respuesta de Hegel parece ser que la "metafísica" estudia la estructura de la unidad formada por la "subjetividad" y la "objetividad" (los puntos de vista subjetivos y objetivos), mientras que la "filosofía de la naturaleza" se ocupa del modo en que la naturaleza debe desarrollar metafísicamente en su propio seno tales criaturas "conscientes". Como dice Hegel, la «existencia de la naturaleza al igual que su idealidad, o su llegar a ser espíritu absoluto es el llegar a ser metafísico, o el llegar a ser conocimiento en tanto que auto-conocimiento» [186]. La naturaleza misma es inconsciente de este aspecto suyo; solo los agentes humanos en tanto que seres naturales "conscientes" tienen conciencia de esta dinámica de la naturaleza: «El espíritu de la naturaleza es un espíritu escondido, no es un escalón para formar un espíritu; es espíritu solo para el que puede reconocerlo como espíritu; o es espíritu en sí mismo pero no para sí mismo» [187]. La "filosofía de la naturaleza" se orienta por tanto al "todo", a lo "absoluto", como unidad primordial de mente y naturaleza.

Lo que queda del manuscrito de 1804-05 acaba abruptamente con la introducción del concepto de "lo orgánico". Al parecer, Hegel dejó de trabajar repentinamente sobre el manuscrito y lo dejó abandonado. Su anterior trabajo y otros fragmentos

de este período sugieren que había tratado de desarrollar la "filosofía de la naturaleza" como una especie de filosofía del "espíritu existente", a la manera del *Sistema de la eticidad*. En todo caso, estaba perfectamente claro para Hegel que, globalmente considerada, su empresa carecía sencillamente de unidad. En sus propios términos, la división final del "sistema" hubiera tenido que ser omnicomprensiva, ser el punto lógico de máxima generalidad que articulase todas las condiciones bajo las cuales cada una de las anteriores divisiones resultaran necesarias; pero, como él mismo dice en sus notas, la idea de que hubiese una tal sección final —a la que en estas notas llama una "proposición absoluta"— equivalía a decir que la relación entre esta y las otras divisiones hubiera tenido «justamente la forma de una línea recta infinitamente extensa o la de una línea circular que retornaba a sí misma» [188]. Pero si este fuera el caso, entonces o bien la tercera división, "filosofía de la naturaleza", habría sido autónoma (y no hay razón para creer que Hegel pensase que lo fuera), o bien tendría que haber habido una cuarta división, que solo podría ser la de algo como la doctrina de la "eticidad", lo cual significaría que la metafísica, e incluso toda la lógica, hubieran sido relativas a una intuición de lo "absoluto" de un "pueblo" particular. De ser así, habría que justificar por qué un punto de vista particular de un "pueblo" tendría prioridad sobre los puntos de vista de otros "pueblos" cualesquiera.

Acosado por el tiempo y la penuria económica, en circunstancias personales desesperadas, y atenazado por una depresión, Hegel comenzó nuevamente a considerar si podía producir efectivamente lo que había venido prometiendo desde hacía tanto tiempo. Y esto lo condujo a una nueva concepción de la historia de las formaciones del "espíritu" y al asentamiento final de su propia y auténtica voz en filosofía.

1805-1806: IDEALISMO HEGELIANO: LA PENÚLTIMA CONFIGURACIÓN

En algún momento del verano o del otoño de 1805, Hegel comenzó a trabajar sobre un nuevo manuscrito para su uso en

las clases. Conservado en condiciones relativamente buenas, este texto ofrece una especie de instantánea del pensamiento de Hegel sobre lo que sería necesario para el "sistema" que tantas veces había prometido publicar. El manuscrito lleva el nombre de *Jenaer Systementwürfe III: Naturphilosophie und Philosophie des Geistes* (Tercer boceto de sistema: filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu), y, al igual que los que le precedieron, no fue publicado nunca en vida de Hegel [189]. Pero en él Hegel se presenta decididamente como Hegel, con su propia y entera voz, la misma que había de conservar durante el resto de su vida.

Naturaleza y espíritu

Es muy significativo que en el boceto del "sistema" de 1805-06, el lenguaje schellingiano de las "potencias" haya desaparecido por completo. En el manuscrito conservado, Hegel abría la sección sobre la naturaleza con la afirmación de que sus concepciones de «materia absoluta o éter [...] [son] equivalentes en significado a espíritu puro, pues esta materia absoluta no es nada sensible, sino más bien el concepto como puro concepto dentro de sí mismo, espíritu que existe como tal» [190]. La "materia absoluta" no es nada que encontremos empíricamente observando la naturaleza: es un "postulado", una "idealidad", la "totalidad" presupuesta por las explicaciones más determinadas que ofrecen los físicos.

La promesa formulada en el «Primer programa de un sistema del idealismo alemán» de dar «nuevamente algunas alas» a la física, de entender la explicación científica de la naturaleza en términos de una experiencia más profunda de ella como "totalidad", parecen ser los motivos impulsores de esta explicación. Lo que aquí se trata son los modos en los que debemos concebir la naturaleza como totalidad —no justamente en términos de lo que los científicos dicen sobre ella, sino en términos de nuestras diversas experiencias de la naturaleza y del modo en que esta nos afecta.

Tras haber escrito una nueva *Naturphilosophie* (filosofía de la naturaleza), Hegel se puso a redactar una nueva sección sobre

Geist (espíritu) para sus clases [191]. El manuscrito sobre el espíritu está mucho menos pulido que el que trata sobre la naturaleza; buena parte de él es completamente telegráfico, compuesto con frases cortas, y a menudo con muy escasa explicación sobre el modo de conectarlas. Todo el conjunto de notas sobre el espíritu tiene la forma evidente de anotaciones para uso del propio autor en sus clases. De aquí que con frecuencia haya que leer entre líneas para reconstruir lo que debieron de ser los argumentos de Hegel.

Las secciones introductorias sobre el espíritu desarrollan de modo más extenso el punto introducido en el *Sistema de la eticidad* de que nuestra "postura" básica hacia la naturaleza está espontáneamente determinada por nosotros mismos, aunque esto no ocurre de un solo golpe; que nuestra "mentalidad" emerge de una determinación natural, y que progresivamente se aleja de tal determinación natural a medida que se determina gradualmente a sí misma a partir de sus propios recursos. Los ejemplos elegidos por el propio Hegel están llenos de colorido: mientras dormimos, nuestra auto-determinación es mínima; combinamos pasivamente imágenes en nuestra mente siguiendo las llamadas leyes de asociación con las asociaciones de imágenes fantasmagóricas que se presentan en el sueño y que se resisten a ser controladas por ninguna forma de las llamadas leyes: «Aparece una cabeza ensangrentada, más allá otra figura blanca, y de repente todo desaparece» [192]. El "despertar" y regularizar todas nuestras capacidades de juicio dependen, como Hegel había ya sostenido anteriormente, de nuestra adquisición y uso del lenguaje [193]. Del mismo modo, el empleo de esas capacidades de juicio tiene lugar en el contexto compartido con otros para tratar de realizar o conseguir alguna cosa, de lo cual han emergido las prácticas del trabajo humano y la creación de instrumentos para alcanzar esos fines.

Reconocimiento y unión sexual

La creación y uso de instrumentos proporciona una captación de uno mismo como agente racional que establece fines, aunque el mero uso de instrumentos no es suficiente para convertir

esa autoconciencia implícita en una totalmente explícita. Para ser reflexivamente consciente de uno mismo como poseedor de un punto de vista hay que ser capaz de contrastar el propio punto de vista con algún otro. Pero realizar tal contraste presupone que uno es ya consciente de otro agente que es también reflexivamente consciente; y así introduce Hegel en el manuscrito su idea de que cuando se encuentran dos agentes, cuya conciencia reflexiva es solo implícita, la unidad que se establece entre ellos, la voluntad racional, se divide en dos tipos. La voluntad se bifurca *(entzweit)* en «dos poderes, dos caracteres» [194].

Hegel retornó a sus nociones de "reconocimiento" para articular esta generación de la autoconciencia, y, de manera bastante sorprendente, empleó en el manuscrito de 1805-06 el contacto sexual teórico entre hombre y mujer para ilustrar este punto. En el uso de instrumentos, los agentes encuentran en la naturaleza un medio para satisfacer sus impulsos, pero en el encuentro de los sexos, «el impulso llega como una intuición de sí mismo [...], se torna en conocimiento *(Wissen)* de lo que él es», y al ser provocado de modo natural por el otro, cada uno de los agentes adquiere un nuevo "impulso" para unirse con el compañero, lo cual origina también una "tensión" en cada uno de ellos. Hegel describe curiosamente este juego sexual diciendo que, al comenzar, cada uno de los agentes se aproxima al otro «con vacilación y timidez, aunque con confianza, porque cada uno de ellos se conoce inmediatamente a sí mismo en el otro» [195]. En la unión con el otro, cada uno cancela y preserva su propia individualidad, cada uno llega «a tener su esencia en el otro», y cada uno llega al auto-conocimiento sintiéndose «externo al yo» [196]. Es decir, cada uno de los protagonistas llega a reconocerse como agente en la unión de los sexos; la mentalidad emerge a partir de la naturaleza por la vía de una atracción natural. La unidad primordial de la autoconciencia se rompe de este modo a sí misma en la división (para Hegel siempre nítida) entre hombres y mujeres.

En esta unión sexual, ambos agentes participan en la creación básica de un punto de vista *común*, que en el "amor" encuentra su primera y más inmediata forma de un tipo de conocimiento. La unión sexual explicita la verdadera naturaleza perspectivista de las conciencias de esos agentes personificados.

La unión sexual auto-consciente es así algo más que la atracción biológica y "natural" de los sexos: cada uno de los participantes entiende que tanto su propio punto de vista radicalmente perspectivista como el *reconocimiento* por parte del otro delinean conjuntamente el comienzo de un punto de vista que no es tan perspectivista, pero que no está divorciado de la individualidad y corporeidad humanas. Como dice Hegel, en esta unión sexual auto-consciente, «se reconoce el yo inculto *(ungebildetes)* y natural» de él o ella [197].

Gran parte de la caracterización de los sexos en este manuscrito es también coherente con las ideas que Hegel mantenía desde su juventud sobre los hombres y las mujeres, y que solo con ligeras modificaciones continuó manteniendo hasta su muerte. Las diferencias están casi siempre expresadas en términos de una dualidad de actividad y pasividad, de conocer y no conocer, de animal y planta, y de cosas similares. En los márgenes del manuscrito, por ejemplo, escribió reveladoramente: «El hombre tiene deseos, impulsos; el impulso femenino consiste más bien en ser solo el objeto del impulso; en *atraer*, despertar impulsos y permitir que se satisfagan en ella» [198]. La razón de que encontrase tantas dificultades con Caroline Schlegel Schelling no sería pues extraña: sencillamente, Hegel no pudo admitir nunca la idea de la mujer activa e independiente, incluso aunque más tarde en su vida llegase a aceptar una versión muy débil de la igualdad de las mujeres, e incluso aunque en este manuscrito hablase de la «posición del propio yo como el mismo» que el otro, de la conversión en "igualdad" de la oposición de los sexos [199]. Difícilmente puede uno resistirse a conjeturar si esta postura de Hegel no tendría algo que ver con el hecho de que durante la época en que componía estas notas estaba también envuelto en una aventura sexual con Christiana Charlotte Johanna Burkhardt, su patrona y ama de casa, cuyo resultado fue el nacimiento, el 5 de febrero de 1807, de un hijo ilegítimo, Ludwig Fischer.

Luchas a vida o muerte por el reconocimiento: Familias, propiedad y vida social

Hegel explicó en sus clases el modo en que el establecimiento de la unión sexual crea la noción de familia —una unidad social

cuyo estatuto normativo es más que un mero contrato entre individuos— y a continuación pasó a exponer la *lucha* por el reconocimiento, una noción que tan importante lugar había ocupado en sus anteriores manuscritos y que continuaría jugando un papel crucial en obras posteriores.

Especulando en un estilo muy rousseauniano, Hegel sostenía que la confrontación de *familias* independientes en el estado de naturaleza, con los hombres como cabezas de familia, acabaría eventualmente en una "lucha" por el reconocimiento, que se inicia como una lucha por las pretensiones a posesiones familiares.

Cada cabeza de familia masculino busca *excluir* a otros cabezas de familia de su propio dominio; y cada uno de ellos demanda por tanto de los otros un reconocimiento del derecho que le asiste para reclamar tales y tales posesiones; cada uno busca, por así decirlo, «hacerse valer *(gelten)* ante el otro» [200]. Al exigir que se le reconozca *el derecho* a sus reclamaciones sobre las posesiones de los otros, cada uno de ellos *insulta* a los otros, atentando no contra los impulsos o deseos de esos otros, sino contra el "auto-conocimiento" de estos [201]. Pero cuando llegan a percatarse de que esta situación los ha llevado a una lucha a vida o muerte, cada agente comprende que esta cuestión encierra muchas más cosas de lo que al principio había pensado, que él mismo se está poniendo al borde del suicidio [202]. Estas luchas a vida o muerte por el reconocimiento conducen pues al agente a comprender que lo que está en juego en ellas no es lo mismo que lo que hay envuelto en la satisfacción de los diversos impulsos; que lo que aquí se ventila es «darse cuenta de que se trata del reconocimiento», del «desear sin impulso», como dice Hegel, de actuar sobre la base de una *concepción* de lo que en última instancia importa en la vida, y no solamente sobre la base de los *impulsos* que cada uno pueda tener. Sorprendentemente, Hegel asume en su manuscrito que la confrontación con su posible muerte conduciría simplemente a cada uno de ellos a ofrecer su reconocimiento al otro [203].

Al convertirse en seres sociales tan explícitamente reconocidos, los hombres se convierten también en poseedores de *propiedades*, en portadores de *derechos* de propiedad y no meramente en cabezas de familias que *poseen* ciertos bienes familia-

res. Y esto a su vez los lleva a establecer relaciones legales de intercambio, a crear un sistema de castigos y de reconocimiento de derechos, etcétera.

La sociedad comercial, la Revolución y la tarea de la filosofía

En sus conferencias universitarias, Hegel aplicó su idealismo sistemático a sus intereses, desde largo tiempo acariciados, por configurar una Alemania revolucionada. El texto de dichas conferencias muestra que estaba presentando a sus alumnos una serie de argumentos en torno a los beneficios y a los riesgos de la sociedad comercial emergente liderada por los escoceses, y de las formas de libertad política lideradas por los franceses.

La libertad, sostenía Hegel, solo es realizable en una sociedad comercial moderna gobernada por la ley, pero está al mismo tiempo fundamentalmente amenazada por las instituciones y prácticas de esa misma sociedad comercial. Por ejemplo, a pesar de que en la sociedad industrial moderna se refinan los gustos y aumenta la riqueza, se corre el peligro de que las máquinas asuman buena parte de la producción, y de que surja una disparidad creciente entre riqueza y pobreza.

Consecuente con la mezcla de provinciano y reformador que era, Hegel afirmaba que el Estado tiene el deber de asegurar que las clases que sufren —y en este contexto utiliza el término *"Klassen"* (clases) y no *"Stände"* (estamentos)— encuentren un empleo alternativo y ejerciten en estas materias una "supervisión general". Mas por otra parte, como buen lector que era de la economía política escocesa, argumentaba asimismo que había que restringir la intervención del Estado para que no obstruyese los mercados, y que el uso de impuestos para prevenir el consumo era contraproducente. (El ejemplo que ponía es el de los impuestos sobre el vino —presumiblemente, por tocarle más de cerca—.) Y hasta adujo de pasada algunas observaciones sobre la racionalidad de la idea de la moda: la emergencia de la práctica de los cambios de moda en la vestimenta y el decorado (una práctica que era a su vez parte de la multiplicación de necesidades en la sociedad comercial moderna) es una condición social de la realización de la libertad, pues

da a los individuos la oportunidad de participar en un "libre uso de formas", una manera de relacionarse unos con otros que «excita el impulso y el deseo» y que hace que la fluidez misma de la vida moderna sea patente a las conciencias de dichos individuos [204].

Está claro que la gran preocupación de Hegel en aquel tiempo era la de saber qué podría y qué no podría preservarse en la transición a una Alemania reformada y modernizada. Advirtió que había que mantener la "libertad de comercio", y que el Estado no puede «abrigar el deseo de salvar lo que no puede salvarse» —no puede apuntalar artificialmente métodos locales de producción artesanal que están condenados a la extinción al tener que competir con métodos más eficientes de producción en la emergente economía capitalista [205]—. Pero también advirtió, en un breve fragmento, que lo más probable era que aquello significase para Alemania el «sacrificio de la presente generación» y el «aumento de la pobreza», sugiriendo que, por consiguiente, haría falta que se multiplicasen los «impuestos y las instituciones públicas» para atender a las necesidades de los que resultasen dañados en esta transición [206].

A las dos primeras partes de su manuscrito, tituladas respectivamente «El espíritu de acuerdo con su concepto» y «El espíritu actual», les seguía una tercera, etiquetada simplemente con el rótulo «Constitución». En ella expone Hegel sus ideas sistemáticas acerca de cómo ha de encarnarse *racionalmente* la "voluntad universal" en un "pueblo", en un *Volk*, particular. De ellas hacía uso, además, para ponerse él mismo al día e informar igualmente a sus estudiantes sobre lo que se le antojaba ser la más honda significación de la Revolución francesa, ahora que Napoleón era emperador y Francia un imperio. Desde luego, la Revolución había tomado un rumbo distinto durante su estancia en Jena: después de haber abolido el Directorio y de erigirse en primer cónsul, Napoleón había logrado el 2 de agosto de 1802 que se lo proclamase cónsul vitalicio; y luego, el 18 de mayo de 1804 y después de un decisivo plebiscito, fue entronizado como emperador hereditario de los franceses, teniendo lugar el 2 de diciembre la ceremonia de su coronación. (El resultado del plebiscito fue de 3,6 millones de votos a favor y 2.569 en contra.)

Durante el período 1805-06, Hegel tenía por tanto ideas encontradas sobre la Revolución, y sus manuscritos de dicho período claramente lo demuestran. Todavía no había abandonado sus esperanzas de "revolucionar" Alemania, pero su conclusión de que la estructura del viejo Sacro Imperio era sencillamente incapaz de acomodarse a tales cambios no había hecho sino consolidarse.

Aun cuando Francia había ofrecido al principio el singular espectáculo de un país que derivaba gradualmente hacia la anarquía mientras, al mismo tiempo, aumentaba su fuerza en política exterior, la toma del poder por parte de Bonaparte parecía haberla estabilizado; de hecho, el llamado Código Napoleón se hizo vigente el 21 de marzo de 1804 no solo en Francia sino también en Luxemburgo, el Palatinado germano, partes de la Prusia renana y Hessen-Darmstadt en la orilla izquierda del Rin (que Francia le había ganado a Alemania en el Tratado de Lunéville), y en Ginebra, Saboya, el Piamonte y los ducados de Parma y Plasencia. El nuevo código encarnaba muchas de las metas de la Revolución, que de hecho lo eran de la vida moderna en general: favorecía la libertad de contratación, significaba la plasmación legal de las ideas modernas de propiedad y de herencia y, de un plumazo que transparentaba los sentimientos personales de Napoleón sobre la materia, ponía fin a las ideas revolucionarias relativas a la igualdad de las mujeres haciendo que las esposas quedasen subordinadas por ley civil a sus maridos. Francia parecía, por tanto, haberse estabilizado de una manera que Hegel podía aprobar y con la que también en parte se podía identificar. Al igual que muchos franceses, que estaban ya hartos de la anarquía, también Hegel continuó durante aquel tiempo dejándose seducir por la idea de un líder fuerte, de un "Teseo", un Napoleón de los alemanes que protagonizara la hazaña de fundar algo así como una nueva Atenas en Alemania, y de todo esto habló en sus clases.

A pesar de ello, Hegel no estaba completamente fascinado por el ejemplo francés. Pese a su entusiasmo por la Revolución, su pasado de Württemberg le impedía aprobar algunos aspectos de esta. Aunque Napoleón había puesto efectivamente en práctica el nuevo Código civil, lo había hecho al precio de desmantelar el Gobierno representativo. Hegel, en cambio, estaba lu-

chando por conjuntar lo que para él eran los aspectos afirmativos del levantamiento francés con sus estudios de la economía política escocesa y con su creencia en que algo semejante al sistema de "estamentos" tenía que ser preservado en Alemania si la libertad iba a ser efectivamente entronizada en ella. Por ejemplo, mientras el Abate Sieyès había distinguido nítidamente la "nación" de lo que los filósofos escoceses había llamado "sociedad comercial", Hegel tomaba una dirección distinta distinguiendo entre la "Constitución" de un *Volk* (pueblo) (que formaba su *Geist* [espíritu], instituyéndolo como pueblo) y el "espíritu real", que correspondía muy aproximadamente a la "sociedad comercial" (que incluía el matrimonio y la familia).

Sieyès había insistido en que (en palabras suyas) «la nación es antes que nada. Es la fuente de todo. Su voluntad es legal siempre, pues ella es la ley misma» [207]. En una primera aproximación, parecía que Hegel hablaba similarmente cuando dijo que el Estado «es el simple espíritu absoluto que está seguro de sí mismo y para el que lo único que cuenta es él mismo» [208]. Sin embargo, desde el punto de vista de Hegel, la concepción de Sieyès no alcanzaba a incluir el modo en que el moderno individualismo echa raíces en el interior de las estructuras normativas de un "pueblo". Hegel llama a esta característica la "esencia nórdica", el "principio de la individualidad absoluta", el "absoluto ser-dentro-del-yo" [209]; sosteniendo que la individualidad emerge como el «principio más alto de los tiempos modernos» en el modo en que los individuos «se vuelven totalmente a sí mismos», con lo que se establecía así, como él observaba, un franco contraste entre la vida moderna y la antigua vida griega [210].

Dicho en pocas palabras: Hegel estableció el problema como una cuestión de combinar la libertad "germánica" (con Gobierno representativo), la sociedad comercial escocesa y la política revolucionaria francesa. (En sus clases, solía introducir comentarios mordaces sobre lo que él llamaba la absoluta estupidez de los alemanes respecto a los trascendentales cambios que se iban a requerir de ellos, retornando a su afirmación de que había de venir el "gran hombre" que fuese capaz de «conocer la voluntad absoluta, de expresarla y de reunir a todos bajo su bandera») [211].

Los *estamentos* eran cruciales para que tal combinación tuviera validez. Hegel rechazaba la solución de Sieyès para la vida moderna —que el tercer estado (o estamento) fuese "todo"—, pero más importante aún fue el hecho de que en 1805-06, Hegel dividió los estamentos de un modo significativamente diferente al modo en que lo había hecho en 1803-04. En la ordenación de 1805-06, la aristocracia perdió su carácter de estado esencial, y la población quedó dividida en un estamento de campesinos, uno de negocios y ley *(Stand des Gewerbes und des Rechts)*, y uno de comerciantes *(Kaufmann)* —luego, junto a todo esto, introdujo Hegel lo que él llamó el "estamento universal", su nueva caracterización de lo que anteriormente había llamado "estamento absoluto"—. Este estamento incluía tres tipos de grupos muy diferentes: el del soldado, que ponía su vida al servicio del "pueblo"; el de los financieros *(Geschäftsmann)*, que se ocupaban de las transacciones monetarias y de bienes a nivel mundial; y el de «aquellos que trabajaban para el Estado»[212].

La introducción en el esquema de esta concepción de "estamento universal" muestra hasta qué punto seguía Hegel apegado a su trasfondo provinciano, a pesar de los desarrollos desde la Revolución. La característica distintiva del estamento universal es precisamente que sus miembros *no* están ligados a una vida provinciana particularista. El comerciante, el campesino y los empresarios locales (las personas que no son *Geschäftmänner* sino negociantes locales, *Gewerbe*) están profundamente ligados a las costumbres y privilegios locales, y sus opiniones solo están construidas sobre la base de esas costumbres y esos privilegios locales. Los miembros del estamento universal, en cambio, son aquellos cuyos talentos y ocupaciones no los ligan a ninguna comunidad particular sino al "pueblo" como un todo, y están por tanto mejor preparados para reelaborar en forma explícita los principios universales implícitos del "pueblo". Los otros estamentos son demasiado particularistas para ser capaces de generalizar; y, por supuesto, los filósofos que trabajan para las universidades (instituciones patrocinadas por el Estado) son miembros del "estamento universal".

El estamento universal es así identificado con la gente cuya "actitud" ante la vida es la de "universalidad", es decir, cuyo conocimiento e intereses no están ligados a unas comunidades

particulares. Durante su tiempo de vida, asistió Hegel al nacimiento de un nuevo grupo altamente visible —el de los consejeros y ministros inestables del Gobierno, y el nuevo estilo de profesores temporales— que introdujo grandes tensiones en la vida alemana. Los reformadores, entre los que se encontraba Hegel, deseaban introducir racionalidad y uniformidad legal en la vida de su país y, de modo muy natural, se encontraron con frecuencia con la enquistada hostilidad de la costumbre y el privilegio social. Como el mismo Hegel pudo comprobar, la oposición llegó hasta tal punto que no cabía otra cosa que llevar a cabo la reforma a un nivel máximamente general, dejando intactos los privilegios locales (en otras palabras, no reformar realmente nada), o imponer una reforma que entraba en directo conflicto con las costumbres y privilegios locales. Generalmente fue la reforma la que tuvo que rendirse. La declarada diversidad y excentricidad de costumbres y privilegios y la absoluta determinación de las autoridades locales a no ceder, convirtieron la cuestión de la "reforma" en uno de los problemas candentes en Alemania durante el período en que Hegel enseñaba en Jena.

Las alternativas parecían ser así, o bien rendirse ante el localismo y renunciar a la reforma, o adoptar principios liberales e individualistas y pasar por encima de los intereses locales, aun a costa de tener que vencer la enorme hostilidad de las autoridades municipales. Hegel, obviamente, no deseaba ninguna de estas dos cosas: lo que él buscaba era preservar algo de la naturaleza intermedia de las provincias, mientras al mismo tiempo favorecía la implantación en estas de la reforma centralizadora. A su entender, el "liberalismo", en tanto que doctrina de un individualismo duro, era completamente inadecuado para esta tarea, puesto que era incapaz de capturar las normas necesariamente subterráneas y pre-deliberativas del "pueblo", sin las cuales toda deliberación sobre el futuro de "Alemania" solo podría acabar en una estéril especulación, no en nada real.

En este aspecto, Hegel respondía a su propio tiempo, y en cierto sentido lo reflejaba. Solamente a partir de la Revolución —en realidad solo desde 1800— se había abierto en Alemania para una amplia clase de jóvenes (más o menos los de su generación) un modo de vida que no estaba ligado al lugar de

nacimiento. En el caso de Hegel, esta nueva y más moderna forma de vida, que había atraído sus miradas desde sus años de adolescente en Stuttgart, tenía el ideal que la legitimaba en el concepto de *Bildung*, esto es, en el ideal de "educación, cultura y cultivo de uno mismo". Los jóvenes con *Bildung* se veían a sí mismos como personas liberadas de los grilletes de la vida provinciana, como individuos con derecho a ser "alguien" por virtud de su condición cultivada, no por virtud de su nacimiento. Como "promotores y hacedores" de la sociedad alemana, cosmopolitas no ligados a ningún rincón particular, su posición era, y normalmente así se veían ellos, de conflicto directo con las estructuras provincianas.

Al hablar del "estamento universal", refiriéndose con tal expresión a «los que trabajan para el Estado», Hegel parecía haberse avenido con la generación de su padre, quien había desempeñado la función de burócrata cameralista en la Administración del duque Karl Eugen, siendo por tanto un miembro de lo que *ahora* Hegel llamaba "estamento universal" para designar a aquellos que tratan de introducir racionalidad y orden en la vida provinciana. La experiencia de su propia familia en la vieja comunidad de Württemberg había grabado hondamente en él el modelo de una clase de individuos educados y cultivados, cuya función consistía en imponer orden y racionalidad en la sociedad, y cuya pretensión de legitimidad tenía por base y por credencial su educación y no el hecho de formar parte de la aristocracia —al fin y al cabo, la aristocracia de Württemberg no jugaba el menor papel en el parlamento de aquella ciudad, el *Landtag* [213].

Es evidente que, al desarrollar sus ideas sobre el "estamento universal", Hegel estaba intentando por una parte digerir y por otra combinar dos facetas bien distintas de su propia experiencia personal: el *universalismo* de su crianza —de su padre como miembro del estamento universal, que podía acreditar la posición que ocupaba exhibiendo el diploma de abogado que había obtenido en Tubinga— y el *particularismo* de la vida foral o provinciana, cuyo valor y tirón emocional es obvio que él sentía también profundamente. Este negarse a abandonar tanto su universalismo, inspirado en la Ilustración, como su particularismo, hondamente sentido, distinguía con toda nitidez a Hegel

de muchos otros pensadores que desplegaban por aquel tiempo su actividad en el seno del Sacro Imperio. Manifiestamente lo distinguía de todos aquellos que continuaban propugnando el universalismo de la Ilustración y la simple abolición de los tradicionales privilegios locales; y también lo distinguía de la "contra-Ilustración" germana, que argumentaba largo y tendido en la dirección opuesta —contra la "razón" universalista de la Ilustración, y en favor de los sentimientos particularistas y de la tradición comunal.

El tirón particularista de la vida foral o provinciana coloreaba el pensamiento de muchos de los "contra-ilustrados", y encontró su más vigorosa expresión en los escritos del irracionalista Johann Georg Hamann y en los del siempre elocuente F. H. Jacobi; ambos atacaban el ideal ilustrado de una razón universalista promotora de todo aquello que fuese "mecánico" y "muerto", por oposición a lo "vivo" y "orgánico". Con tales argumentos, tanto Hamann como Jacobi estaban de hecho orquestando intelectualmente el enfrentamiento de los defensores de la vida provinciana en el seno del Sacro Imperio con las fuerzas de la reforma y la racionalización, de las cuales la familia de Hegel había sido en parte representativa: cuando Hamann y Jacobi proclamaban que solo lo particular era real, estaban aceptando la experiencia inmediata del provincianismo germano frente a las alegaciones del "estamento universal" que solo gradualmente iba haciendo entonces acto de presencia.

Desde luego, la vida provinciana guardaba para muchos una esencial vinculación con la idea misma de vivir una vida ética; la estructura corporativa de la vida provinciana hacía imperativo que los miembros de cada corporación atendiesen a las necesidades de los otros miembros, pues para aquellas gentes el interesarse por la ética del prójimo —por la responsabilidad que implicaba, por elegir uno de entre otros muchos ejemplos, la conducta del que engendrase hijos ilegítimos que pudieran acarrear para la comunidad la obligación de atender a su sustento— estaba íntimamente conectada con la economía de la vida comunitaria.

Pero la complicación era aún mayor si se tenía en cuenta el hecho de que los reformadores no solo deseaban limitar o abolir en nombre de la "razón" los privilegios de las comunidades,

sino que, además, muchos de los representantes de la Ilustración francesa y británica habían atacado a la religión en nombre de esa misma "razón". La implicación de esta no solo con la "reforma", sino también con el ataque a la religión, no hizo sino incrementar considerablemente el grado de combustibilidad de la confrontación entre la vida "provinciana" y la reforma racional. Al combinar el particularismo con la defensa de la religión, Hamann y Jacobi identificaron en efecto la continuidad de la vida provinciana con la propia supervivencia de la religión y la moralidad. Uno y otro contribuyeron a hacer plausible la idea de que los llamados reformadores no solo abogaban por una más eficiente administración del Estado, sino por la efectiva y completa abolición de todo lo que era verdadero y bello[214]. Para Hegel, la disyuntiva de los dos dilemas, "reforma o vida provinciana" y "razón universalista o sentimiento particularista", tenía que ser superada, y se puso afanosamente a tratar de realizar mentalmente la síntesis de ambas. Pero seguía sin ver el modo de llevar a efecto semejante transición, a no ser que se contase con la excepcional intervención de algún "Teseo" que asegurase de alguna manera que todo aquello sucediese.

Para no arredrarse ante el nada remoto peligro de que semejante "Teseo" se transformase motu proprio en tirano, Hegel aducía en sus conferencias universitarias el caso de la Revolución francesa, como ejemplo de "tiranía" que se convirtió por propia iniciativa en una "norma de derecho"[215]. Aun cuando es frecuente que aparezcan "tiranos" en las primeras etapas de las revoluciones, cuando las metas por estas perseguidas ya han anclado firmemente en la práctica institucional se desvanece la necesidad de una tiranía tal, y con ella el ascendiente que el "gran hombre" ejerce sobre el "pueblo". De este modo, y según el análisis que en 1806 hizo Hegel, al ser atacada la Revolución por la coalición de fuerzas contrarrevolucionarias (alemanas), los jacobinos acertaron a hacerse con el poder e instituyeron el Terror para asegurar la Revolución; pero una vez que se vio claro que esta estaba asegurada —es decir, tan pronto como demostraron las tropas francesas que eran vencedoras en virtualmente todas las campañas de Europa—, el Terror dejó de ser necesario, y de ahí que en 1794 fueran derrocados Robespierre y los jacobinos. Como escribe Hegel en sus notas de cla-

se, «[a Robespierre] lo dejó [su] poder porque la necesidad lo había dejado, siendo, pues, derrocado forzosamente» [216].

De lo anterior se deduce que, en 1805-06, Hegel hacía suya la apreciación del Consejo de Estado francés, que declaró en 1800 que «hemos terminado la novela de la Revolución: ahora hemos de empezar su historia» [217]. Desde su lugar de observación en Jena, parecía que ya estaban superados los excesos de la Revolución y que esta estaba ya segura —¿quién era capaz, al fin y al cabo, de desafiar al aparentemente invencible ejército francés?—, restándole como único asunto de gran envergadura la cuestión de saber qué sería de "Alemania". (La pintura que traza Hegel de la Revolución francesa como "absoluta libertad y terror" en la *Fenomenología* —una descripción de ese fenómeno frecuentemente tenida por negativa, pero que de hecho figura en el libro que precisamente estaba escribiendo mientras dictaba estas clases— debe ser considerada a la luz de lo que estaba diciendo en público en esa misma época.)

Una reorganización política al estilo de la francesa no sería, sin embargo, suficiente. Era necesario que el "estamento universal" llevase a cabo una articulación de lo que en definitiva importaba a la comunidad, a fin de que semejante acción política en Alemania no corriera el riesgo de degenerar en el tipo de anarquía y terror practicado en Francia. Para ello era menester que entraran en juego prácticas distintas de las puramente políticas, prácticas que Hegel identificó en su manuscrito con «el arte, la religión y la ciencia *(Wissenschaft)*», cuya meta ha de ser «crear auto-cognoscitivamente este contenido como tal» [218].

El arte cumple este cometido creando la "ilusión" de un mundo de belleza cerrado en sí mismo, apelando así a los intereses supremos del "pueblo" por lo que es "infinito", mediante la creación de un bello «velo, que cubre la verdad» [219]. El arte solo puede presentar por tanto una bella ilusión, semejante al sueño, de su naturaleza auto-contenida.

Una mejor semblanza de la verdadera naturaleza del "espíritu" se encuentra en la religión. En lo que Hegel llama "religión absoluta" (por la cual entiende el cristianismo protestante, reinterpretado en términos de la moderna filosofía especulativa), lo que en definitiva importa en la vida humana es traído

a la plenitud de la conciencia. Dicho en sus propias palabras: «La absoluta religión es lo profundo traído a la luz del día»; o «Lo profundo es el yo, el concepto, el poder puro y absoluto» [220]. Así, en la "religión absoluta" uno tiene la representación, en el rito y el símbolo, de la idea de que «Dios, la naturaleza divina, no es otra cosa que la naturaleza humana» [221], que «Dios, la *esencia* absoluta en el más allá, se ha hecho hombre» [222], que «Dios es el yo mismo, que Dios es hombre» [223]. Pero aunque la "religión absoluta" pueda *asegurarle* esto a un pueblo, no puede *demostrárselo*; no puede hacer otra cosa que *revelárnoslo*, mas sin "clarividencia".

Para obtener esta "clarividencia", es necesaria la filosofía, la "ciencia" *(Wissenschaft)* [224]. La filosofía lleva plenamente a cabo lo que el arte y la religión solo pueden realizar en parte; y así completa la tarea del auto-conocimiento iniciada por el arte y la religión: trayendo a la auto-conciencia no solamente lo que le importa a un "pueblo" particular, sino lo que en definitiva importa a la especie humana en general —es decir, lo que el "espíritu" es realmente—. La filosofía como tal se divide en dos partes: filosofía especulativa y filosofía de la naturaleza. Comienza con la conciencia inmediata del mundo, y culmina cuando el espíritu se sabe libre.

A pesar de su forma fragmentada, casi telegráfica, estas notas de clase acaban poniendo de manifiesto el interés que tenía Hegel por encontrarle alguna solución al problema de configurar su sistema. Tendría que anteponerle una introducción que orientase al lector én la filosofía, la cual, sin duda, habría de empezar con la "conciencia sensorial inmediata" [225]. Luego nos mostraría el modo en que debemos emitir juicios sobre la naturaleza —el camino que lleva a la «expresión de la Idea en los perfiles o configuraciones del ser inmediato» [226]—, y a esto le seguiría un tratamiento del espíritu en tanto que se perfila o configura en un "pueblo". Y el sistema culminaría con una sección que mostrase la reflexión que lleva a cabo la filosofía sobre su papel en la totalidad del proceso, una sección que mostrase cómo la filosofía hace plenamente explícito lo que solo había sido implícito en todas las partes y capítulos que la precedieron. La tarea de la filosofía consistiría, por tanto, en articular el

"todo" en términos del cual tendríamos que orientarnos para formular correctamente nuestros juicios.

Hegel pareció pensar al principio que esta tarea no requeriría más que algunos ajustes menores en el "sistema" elaborado en 1805-06, y que este podría convertirse en una buena introducción al nuevo "sistema". Teniendo ya la introducción, podría proceder a acabar su "lógica" —de la cual tenía ya seguramente en 1805-06 un buen boceto (que desde entonces está perdido)— y luego continuar con la "filosofía de lo real" (la filosofía de la naturaleza y la filosofía del "espíritu" que había elaborado a lo largo de sus clases de 1805-06). Lo que no sabía cuando comenzó este proyecto era que, una vez más, y tal como había ocurrido anteriormente, su idea de una rápida introducción al "sistema" se vendría abajo, y se vería forzado a comenzar de nuevo.

Pero esta vez sus fracasos lo iban a llevar a la redacción de su obra maestra, la *Filosofía del espíritu*, un libro cuya misma concepción Hegel acabó revisando incluso mientras lo iba escribiendo. Pero había muchas dificultades personales que vencer antes de alcanzar esta meta.

5

HEGEL ENCUENTRA SU PROPIA VOZ: LA *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU*

EL PROYECTO DE LA *FENOMENOLOGÍA*

Por desesperada que pueda haber sido la situación de Hegel cuando compuso su *Fenomenología del espíritu*, al completar dicha obra puso, sin embargo, punto final, de acuerdo con su propio y original talante, a las influencias que habían ejercido sobre él Hölderlin y Schelling. Como observó Karl Ludwig Michelet, uno de los estudiantes de sus últimos años de Berlín, Hegel «acostumbraba llamar a esta obra, que apareció en 1807, su viaje de descubrimiento, ya que aquí el método especulativo, que según él únicamente correspondía a la historia de la filosofía, de hecho incluía y atravesaba la total esfera del conocimiento humano» [1]. Y la verdad es que el uso que hace Hegel del tópico "viaje de descubrimiento" parece particularmente adecuado para su *Fenomenología*, puesto que en ella trató de conjugar el abigarrado enjambre de sus intereses juveniles en una concepción filosófica de amplio alcance que le acompañaría durante el resto de su vida [2].

El carácter experimental del libro quedaba ya evidenciado por la ambivalente actitud de Hegel a la hora de titularlo; anduvo dándole varios títulos distintos, confundiendo a tal extremo al impresor y a los encuadernadores que muchas de las primeras copias salieron con varios de esos diferentes títulos

juntos. (El definitivo rezaba finalmente: «Sistema de ciencia. Primera parte: La fenomenología del espíritu», con otro título entre el «Prefacio» y la «Introducción», que en unas ediciones apareció como «Ciencia de la experiencia de la conciencia», y en otras como «Ciencia de la fenomenología del espíritu»)[3].

Es muy probable que el cambio de título tuviera que ver con la asunción por parte de Hegel de una idea kantiana para su uso en un nuevo contexto. En los *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza,* Kant había dicho —en el contexto de un argumento contra el modo en que Newton distinguía el "movimiento verdadero" de lo que no era más que "movimiento aparente"— que su investigación trascendental sobre los presupuestos a priori de la física debía ser llamada una "fenomenología"; el propósito de esta "fenomenología", continuaba Kant, «no era la transformación de la mera apariencia *(Schein)* en verdad, sino la de la apariencia *(Erscheinung)* en experiencia *(Erfahrung)*»[4]. Cuando Hegel comenzó a tomar conciencia de que su idea original de una «ciencia de la experiencia de la conciencia» iba a convertirse necesariamente en una historia de las formas y formaciones de la conciencia misma, comprendió que su interpretación del "movimiento" histórico del espíritu era análogo a la "fenomenología" kantiana del movimiento "verdadero" en la naturaleza, y por eso dio metafóricamente a su libro el título de "fenomenología" del espíritu, un estudio del "verdadero" movimiento del espíritu en la historia, en oposición a su movimiento solo "aparente"[5].

En su *Fenomenología,* Hegel se había propuesto sentar las bases de su sistema completo de filosofía y convencer a sus lectores —los "modernos"— de que realmente *tenían necesidad* de un sistema como este[6]. Cuando vivía en Frankfurt, él y Hölderlin habían llegado a la conclusión de que el mundo moderno era algo cualitativamente nuevo, y que requería por tanto una "nueva sensibilidad" para adecuarse a él. Eso significaba que los viejos recursos a la tradición, a la naturaleza y a otras formas de autoridad, iban a resultar necesariamente insatisfactorios en los tiempos modernos, y que la situación en que se encontraban "los modernos" no tenía más que dos salidas: hallar algún modo de establecer una nueva filosofía apropiada a la moder-

nidad, o encajar la acusación de Jacobi de que el recurso a la razón practicado por la Ilustración era en sí un error, un acto de *hubris* humana, cuyo resultado solo podía ser, por usar el término acuñado por Jacobi, el "nihilismo".

La *Fenomenología* era en ciertos aspectos una confrontación directa con la recusación de la modernidad planteada por Jacobi. La propuesta de Kant de una investigación a cargo de la razón sobre los poderes de la razón misma, había fracasado debido a ciertos defectos en el desarrollo del sistema kantiano; por esta razón, y con la intención de responder a la acusación de Jacobi, el proyecto post-kantiano se propuso como meta el desarrollo de un abierto escepticismo respecto a la razón y a sus pretensiones; la simple fe ciega en la razón no podría suplantar una fe que estuviera fundada en algo distinto a ella misma. Pero un procedimiento presidido por un escepticismo tan explícito solo podría tomar la forma «de un sendero de duda, o, más auténticamente, de un sendero de desesperación», como un esfuerzo por destruir todo intento de establecer cualquier tipo de verdad [7]. Tal desesperación solo podría ser mitigada mediante la demostración de la autosuficiencia de la razón realizada por la propia razón. La *Fenomenología* iba a ser, por tanto, una forma de «auto-extinción del escepticismo», un proceso mediante el cual el escepticismo más intenso se deshacía a sí mismo, y los cometidos de la razón quedaban con ello establecidos y asegurados [8].

Fiel a tal idea, Hegel diseñó un libro de estructura enormemente heterotodoxa, cosa que ya salta a la vista con solo echarle un rápido vistazo al repertorio de temas que aborda la obra. Tomando la "conciencia" como punto de partida, Hegel trató de mostrar que no hay objetos "dados" directamente a la conciencia que determinen los juicios que elaboramos sobre ellos; que la "conciencia" comporta ya conciencia de sí, o "autoconciencia", y que la propia auto-conciencia está muy mediatizada y depende en considerable medida de estructuras de reconocimiento mutuo entre agentes auto-conscientes; que los intentos hasta ahora emprendidos de establecer normas o modelos "afortunados" de reconocimiento mutuo han fracasado porque su presunta fiabilidad no se sostiene cuando se los pone bajo la mira del microscopio de la reflexión y de la auto-

crítica; que las normas o modelos al respecto que nos resultan fiables, tienen que ver, por consiguiente, con lo que debe requerirse de nosotros después de tomar en consideración los fracasos a que nos han conducido pasados intentos de mantener un conjunto de estructuras normativas de reconocimiento mutuo, y que para entender lo que de nosotros se requiere en el presente, es menester que entendamos cómo demandó eso de nosotros el pasado; y que el intento de entender o comprender semejante actividad reflexiva y social en la vida moderna requiere de nosotros el replanteamiento conceptual de una concepción cristiana de la naturaleza de la religión como reflexión colectiva de la comunidad moderna sobre lo que en última instancia es importante para ella; y que solo una concepción o teoría filosófica semejante, interpretada histórica y socialmente, de la globalidad de ese proceso puede servirnos adecuadamente como introducción a esa perspectiva plenamente "moderna" que nos brinde a la par la elucidación de su naturaleza y de su génesis.

CONCIENCIA Y AUTO-CONCIENCIA

Hegel hizo frente a la acusación de Jacobi desde el mismo inicio de su libro. Jacobi había sostenido no solo que debemos aceptar la fe religiosa como un acto de creencia sin fundamento, como un "salto mortal", sino que también hemos de aceptar la existencia de un mundo externo como un asunto de ese tipo de "fe" que Jacobi llamó "certeza sensorial". Pero, argumentaba Hegel, incluso el más simple acto de conciencia en tal "certeza sensorial" supone en nosotros muchas más cosas que la mera conciencia de que "existen" cosas individuales. Cuando elaboramos juicios basados en la "certeza sensorial", articulamos nuestras experiencias como complejos de cosas individuales que poseen propiedades generales, lo cual requiere a su vez que articulemos un conjunto de leyes y fuerzas fundamentales que no están "dadas" directamente a la conciencia, sino interpretadas por nuestra facultad de "entendimiento". Sin embargo, incluso ese acto de entender el mundo como una totalidad de cosas individuales que poseen propiedades generales y que interac-

túan entre sí de acuerdo con leyes, produce a su vez un conjunto de resultados contradictorios y antinómicos.

La consecuencia de todo esto es que la tesis original de Jacobi —que la "conciencia" es una simple captación de las cosas tal como ellas son (bien sea mediante certeza sensorial, o, de manera más compleja, a través de la percepción, o, incluso por una vía aún más compleja, según su fundamento suprasensible suministrado por el "entendimiento")— envuelve muchas más cosas que la simple conciencia misma. De hecho, siempre somos conscientes de las cosas *en tanto* que tales, *tomamos* las cosas de esta o de aquella manera, y constantemente adscribimos a nuestra experiencia un significado que ella no posee automáticamente. Resulta, pues, que la "fe" de Jacobi comporta bastante más complejidad de lo que él pensaba.

El único modo de tratar las consecuencias antinómicas de las normas que gobiernan nuestra "conciencia" del mundo consiste en entenderlas en términos de nuestra "auto-conciencia" de lo que hacemos y de las metas que nos proponemos conquistar al elaborar nuestros juicios. Inicialmente, esas metas podrían parecer dadas por las demandas de "la vida" misma, por todo lo que es necesario para nuestro propio sustento y reproducción, y en tal caso "la norma" para tal auto-conciencia dependería de lo que es necesario para "la vida". Sin embargo, un agente auto-consciente nunca "es" simplemente lo que es en términos de la vida misma. El agente tiene siempre lo que Hegel llama una relación "negativa" con sus propios estados naturales de deseo y sensación, puesto que (como el inicio de la *Fenomenología* mostraba) esos estados naturales no determinan nunca totalmente las normas por las que los agentes son juzgados. Pero esta situación solo resulta absolutamente evidente cuando se encuentran dos agentes auto-conscientes. Entre los requisitos que aseguran la corrección de sus normas se encuentran que todos los agentes las afirmen, que cada agente exija que el otro *reconozca* su captación normativa del mundo y de sí mismo como la verdad, como las normas que todos los agentes deberían seguir racionalmente. Al establecer estas exigencias, sin embargo, cada uno encuentra que no es la "vida" misma la que determina cuál de sus deseos tiene un rango normativo superior y cuál de sus deseos tiene un derecho justifi-

cado a exigir su cumplimiento: cada agente se torna consciente de su propia "negatividad", del modo en que su proyecto no está nunca totalmente determinado por la fuerza o la intensidad de ningún deseo particular.

En la medida en que una de las partes decida que su propia auto-concepción es ciertamente más importante que la vida misma, la exigencia de reconocimiento se convierte en una lucha a muerte. Cuando temiendo por su vida, un agente se somete por ello a la autoridad de otro, ambos entran en una relación de señor y siervo. El "señor" impone sobre el vasallo las normas, los principios del juicio correcto, y este, a fin de satisfacer sus deseos naturales, permite que esos principios le sean impuestos. El proyecto del señor para su propia vida determina qué deseos del vasallo son dignos de ser atendidos; el proyecto del vasallo de su propia vida, su concepción de lo que en última instancia debe importarle, queda en cambio subordinado e incluso determinado por el proyecto del señor.

Sin embargo, mediante la disciplina de su trabajo para el señor, el "vasallo" llega a discernir más claramente entre su propio punto de vista subjetivo y el punto de vista más impersonal y normativo representado por el señor. Aunque la perspectiva del señor representa la "totalidad" en términos de la cual debe orientarse a sí mismo el vasallo, esa perspectiva sigue siendo sin embargo solo un punto de vista *particular*, cuya pretensión de autoridad no es en realidad más que la que le ha otorgado el señor; y una vez que ha quedado explícito hasta qué punto es unilateral esta relación, que lo que se consideraban normas verdaderas son solo el resultado de una pura contingencia de poder, ni el señor ni el vasallo pueden seguir sosteniendo una fidelidad normativa a ese conjunto de normas. Así como al reflexionar sobre su condición, el vasallo llega a entender la pura contingencia de la prevalencia del señor sobre él, del mismo modo el señor llega a entender que el reconocimiento que le exige al vasallo solo porque este es obligado, no puede suplantar al reconocimiento libre que él mismo requiere, no puede servir para reconocer su pretensión original de que sus normas eran las normas que *todo* agente *debería* adoptar.

RAZÓN E HISTORIA

Tras llegar a ese punto en la *Fenomenología*, Hegel dio un giro a su narrativa —de una manera que apenas si tiene precedentes en sus anteriores manuscritos— orientándola hacia consideraciones abiertamente históricas, recurriendo al fracaso normativo de las relaciones de señorío y servidumbre para explicar la profundidad de la crisis cultural que siguió al derrumbamiento de las sociedades cimentadas en la posesión de esclavos en la Antigüedad. Otros diversos intentos de defender un tipo de autodominio e independencia a la luz de este fracaso (estoicismo y escepticismo) no acertaron a llevar a buen término sus propias promesas, y la desesperación de alcanzar algo semejante a un marco normativo adecuado en que cayó el mundo antiguo, encontró finalmente respuesta en el cristianismo, que sostiene que "nosotros" tenemos que ponernos voluntariamente al servicio de la verdad superior que él predica y que solo nos puede ser "revelada". Pero la disciplina del culto cristiano a todo lo largo del período medieval (un período de servidumbre universal) preparó, sin embargo, el camino que lleva a la afirmación de la auto-actividad del sujeto como consecuencia del procedimiento de aplicar al mundo normas de razón impersonal.

Abundando en este pensamiento, Hegel escribió un capítulo todavía más extenso de factura histórica, al que tituló con la sencilla etiqueta de «Razón», para mostrar cómo el desarrollo de la idea de aplicar la razón impersonal a la naturaleza y luego a los asuntos humanos había culminado en el moderno reconocimiento de una nueva frustración, pues mientras la incondicionalidad de las pretensiones de la razón invita, por una parte, a ver en ellas los ingredientes necesariamente constitutivos de un modo de vida admirable o valioso, por otra parte esta misma conciencia moderna vino a provocar por sí misma, una vez más, la crisis de la razón y, consiguientemente, la de la propia cultura moderna.

En este capítulo argumentaba Hegel que, al aplicar precisamente las normas de la razón impersonal a la naturaleza y al hombre, el "espíritu" europeo había terminado desarrollando y articulando ese tipo de "negatividad", ese escepticismo autodestructor que se tornó a su vez en ingrediente esencial de la

concepción europea de lo que en última instancia importaba a dicho espíritu. Esta "negatividad" se hizo ya explícita por primera vez en la antigua sociedad griega, y ha configurado al "espíritu" europeo hasta hacerle adoptar un modo de vida que alimentaba en su interior la intrínseca demanda de una duda reflexiva, que a su vez socavaba continuamente las diversas pretensiones de autoridad que surgían en el seno mismo de este modo de vida. Como consecuencia de este singular desarrollo, el "espíritu" europeo se embarcó en la "ruta de la desesperación", pintorescamente descrita por Hegel en la *Fenomenología.*

En el mencionado capítulo sobre «Razón» ilustra Hegel, con una serie tan deslumbrante como oscura de retratos históricos, el desarrollo inicial de la moderna vida europea, mostrando cómo habían fracasado las diversas tentativas de esta por reforzar sus compromisos normativos apoyándose en la propia razón o en algo por encima de ella que de alguna manera la "fundamentase" y alentase, *en términos de la razón misma* en ambos casos; y cómo los modos específicos de este fracaso habían generado nuevas tentativas de asegurar la confianza en la razón. En la dramática explicación de Hegel, ni la fe fáustica en el conocimiento como poder que obliga al mundo y a los otros agentes a darnos lo que deseamos, ni la fe sentimental europea en una unidad de los corazones, ni la apelación estoica a la "virtud" como altruismo desinteresado, y ni siquiera los ideales más modernos de comunidades de "libertad expresiva" fueron capaces de sobrevivir al imponente escalpelo de la corrosiva reflexión escéptica racional sobre esas alternativas mismas. En el amplio cuadro que traza Hegel de la serie de fracasos de la vida europea en la identificación racional de lo que realmente le importaba, se alza la figura de Kant como el gran héroe de la modernidad: Kant rescató heroicamente las modernas pretensiones de autoridad de la razón al mostrar que la razón podía ciertamente establecer una forma "sustancial" de *Geist* (espíritu) en la forma de un "reino de fines", mutuamente legislados por él mismo, no sujetándose a ninguna otra autoridad fuera de la que pudiera ser generada por sus propias actividades "espontáneas". Sin embargo, aunque ese espíritu fue absolutamente *necesario* como auto-concepción moderna, resultó ser igualmente, sostenía Hegel, un concepto *vacío* como

guía real para la acción. De este modo quedó montado el escenario para la crisis espiritual suscitada por la cuestión de si la moderna autoridad de la razón era sostenible, o si se trataba simplemente de una razón demasiado vacía y árida para poder producir nada que mereciese una confianza total.

GEIST E HISTORIA

Tras haber escrito este extenso capítulo sobre la «Razón», que culminaba en la noción de que la fuerza incondicional de sus pretensiones básicas se debía a la dignidad de un modo de vida en el que la razón era un constituyente esencial, Hegel se sintió obligado a escribir un capítulo aún más largo titulado «Espíritu» *(«Geist»)* a fin de justificar esta afirmación. En el capítulo *«Geist»*, Hegel trató de mostrar cómo los pasados modos de vida —las diversas "figuras" de *Geist*— habían socavado, en virtud de una dinámica interna, los cimientos de sus propias aspiraciones a la dignidad y a la fiabilidad, de la misma manera que las iniciales tentativas modernas de apuntalar las demandas de la razón habían dado al traste con ellas; y que por intrínseca exigencia de sus modos específicos de fracaso, la sucesión histórica de esas frustradas figuras de *Geist* había requerido la apelación de la modernidad a la razón como base y esencia de sí misma.

Así como la sección histórica del comienzo del libro empezaba por una reflexión sobre la incapacidad de los antiguos modos de vida para sostener una forma de independencia y de autosuficiencia de tipo estoico o escéptico en los agentes autoconscientes, la sección sobre el *«Geist»* se abre con una consideración sobre la introducción griega de la "negatividad", sobre el poder corrosivo y destructor del pensamiento reflexivo en la historia de Occidente. La antigua vida griega ofrecía una imagen de "armonía ética" unificada dentro de un ideal de belleza. En el seno de la antigua vida griega, los individuos actuaban únicamente bajo las demandas particulares de sus papeles sociales, y confiaban por tanto en que los resultados combinados de sus acciones serían éticamente armoniosos, y en que el "todo" producido por estas diversas acciones sería igualmente bello y autosuficiente. Pero en la concepción de la antigua vida

griega no cabía la noción de un individuo que aspirase a ningún tipo de norma ética *fuera* de su papel en la sociedad. Aunque esta concepción llevaba aparejada una serie de contradicciones implícitas en el interior de la vida griega, esas contradicciones solo fueron articuladas en el apogeo de su florecimiento, cuya más elocuente expresión se encuentra en *Antígona*, la tragedia de Sófocles.

La tragedia *Antígona* sigue los pasos de la caída de la familia de Edipo. El hijo de Edipo, Eteocles, ocupó el trono de Tebas, pero el otro hijo, Polinices, que creía que el trono debía ser suyo, atacó la ciudad y tanto él como Eteocles murieron en la batalla. Su tío materno, Creón, asumió entonces el poder real y ordenó que Eteocles recibiera las debidas honras fúnebres, mientras prohibió tales honras para su hermano Polinices por la acusación de traidor lanzada por el propio Creón. Desafiando este edicto, Antígona (la hija de Edipo y hermana por tanto de Polinices y Eteocles) celebró las honras fúnebres por su hermano Polinices. A causa de este acto fue hecha prisionera y sentenciada por Creón a ser enterrada viva. En respuesta a esta sentencia, Antígona se suicidó, el hijo de Creón (que estaba desposado con Antígona) se suicidó también, la esposa de Creón murió, y Creón se vio así colocado frente a su ruina como resultado de sus propias acciones.

Al explicar *Antígona*, Hegel desarrolló su propia y original teoría del drama trágico. Este tipo de drama consiste en el retrato de agentes individuales obligados a hacer algo que es *correcto* o justo, pero que al mismo tiempo es también inequívocamente *incorrecto* o injusto, y que conduce a la destrucción del agente mismo. En la tragedia griega, es el choque dentro del modo de vida mismo el que exige de sus participantes realizar acciones incorrectas, que a su vez son también necesariamente correctas en términos de lo que requiere de ellas el modo de vida mismo. La tragedia griega presenta así un conflicto entre personajes que encarnan cada uno de ellos algún "principio ético" particular de la vida en la antigua Grecia, y puesto que las dos caras del conflicto son justas o correctas y sin embargo resultan injustas, no es posible dar ninguna respuesta feliz o "moral" al dilema planteado por el drama.

Tal como Hegel lo interpreta, Antígona hace lo que tiene

que hacer como defensora de la ley divina de la familia, y Creón hace lo que tiene que hacer como defensor del Estado civil. El resultado es la destrucción de ambos, y la consecuencia de tan trágica reflexión para los griegos fue la gradual desaparición de su fe en su "belleza" y armonía ética y su conversión en un pueblo más reflexivo y "filosófico", lo cual dio paso a su vez a la gradual y fatal destrucción de las creencias necesarias para sostener su modo de vida.

Las tentativas de los sucesores de la perdida armonía ética griega de diseñar para sí mismos un modo de vida digno, desembocaron en un largo período de auto-alienación europea en ausencia de tal armonía. Como había hecho ya en el capítulo «Razón», Hegel presentó una brillante, aunque oscura, y sugestiva explicación de la lógica de la línea de desarrollo que va desde los tiempos del Imperio romano hasta los contemporáneos. La alienada unidad "formal" del Imperio romano, sin objetivos comunes sustanciales que lo uniesen, fue mantenida solo por la fuerza de sus legiones, el carácter formal de sus leyes, y el poder y autoridad del emperador, que estaba representado como una "persona absoluta", una «auto-conciencia titánica que se veía a sí mismo como un efectivo dios viviente [...] realmente consciente solo de lo que él era [...] en el poder destructivo que ejercía contra el yo de sus súbditos» [9]. La "persona legal" en la vida romana, despojada de toda "sustancia social", tenía que buscar su "sustancia" dentro de sí misma, en la contemplación estoica de su vida y en el alienado dar-y-tomar de las relaciones sociales del imperio. El resultado fue la aparición de un nuevo tipo de "interioridad" entre los ciudadanos, un nuevo tipo de interés por la intimidad y la subjetividad.

La disolución del Imperio romano y su cristalización en la "cristiandad", e incluso más tarde en "Europa", proporcionó solo un conjunto de ideales aún más fragmentado y alienado. Los guerreros que dominaban la escena en los primeros tiempos de la Europa medieval se veían a sí mismos como los descendientes espirituales de los patricios romanos, los *aristócratas*; y puesto que el modo de vida romano les había legado una concepción del yo que fundamentalmente carecía de sustancia, lo único valioso para estos "aristócratas" era poseer honor y gloria ante los ojos de otros individuos apropiados. La lógica

de tal reconocimiento aristocrático requería que hubiese un centro único de autoridad que otorgase ese reconocimiento, y esta concepción alcanzó su apogeo histórico en la figura del monarca absoluto Luis XIV, el Rey Sol, quien efectivamente tornó lo que podría haber sido una aristocracia resentida y rebelde en una lisonjera serie de cortesanos ávidos de favores y de valiosas oportunidades de inversión. Con esta operación, los ideales de la aristocracia se fundieron efectivamente con los de los comerciantes y la burguesía; y puesto que los aristócratas se habían definido a sí mismos en términos de su dedicación al rey y al país, y no a la "común" y normal búsqueda de fortuna y comodidades, los pilares de la creencia en el derecho a gobernar de la aristocracia se derrumbaron cuando se desmoronó esa forma de auto-definición negativa.

El colapso del ideal aristocrático dejaba tras de sí un mundo fragmentado, con los hombres divididos por exigencias de creencia y de acción conflictivas y contradictorias. (Hegel se remitía al breve diálogo de Denis Diderot «El sobrino de Rameau» —que en 1805 había traducido Goethe— para ilustrar el vacío y desorientación de aquellos hombres en sus intentos de marcarse un camino en un mundo tan fraccionado.) Parecía flotar en el aire la necesidad de algo así como una "conciencia pura" que estuviese "por encima" de aquellas fracciones de vida social, y hacia el siglo XVIII esa necesidad misma se había convertido en otra forma de fragmentación. Las singulares escaramuzas sectarias entre los movimientos escépticos de la Ilustración y la religión emotivista de la época —pietismo en Alemania, jansenismo y quietismo en Francia, metodismo en Gran Bretaña— encarnaban ese panorama fragmentado. Una de las partes, la Ilustración, creía que el ejercicio por parte de los individuos de la "pura intuición", separada de toda tradición y relaciones sociales, generaría un conjunto de ideales capaces de asegurar la lealtad entre los hombres; la otra parte, la "Fe", creía que un encuentro emocional con Dios y una orientación consecuente en la vida serían la natural consecuencia si uno abría personalmente su corazón del modo correcto, sin necesidad de tratados de teólogos eruditos.

La ineficacia tanto de la "Ilustración" como de la "Fe" para resolver de una vez por todas esa disputa (y el prematuro triun-

fo de la Ilustración sobre la "Fe" en la vida intelectual europea) produjo el "todo" social absolutamente fraccionado de la modernidad, incapaz también al parecer de ofrecer una guía real, pues llevaba en su interior ideales absolutamente contradictorios.

No obstante, a partir de esta vida social resquebrajada, la insoportable experiencia moderna de la "vacuidad" comenzó a cristalizar gradualmente en un proyecto de "auto-fundamentación", de elaboración de una serie de obligaciones racionales que emanasen de la concepción de una "subjetividad" libre y auto-determinativa. Y este proyecto recibió expresión política en lo que para Hegel fue *el* acontecimiento decisivo de la modernidad: la Revolución francesa.

Mas, en ausencia de instituciones sociales "arraigadas" que encauzasen las aspiraciones de "libertad absoluta" encarnadas en el levantamiento revolucionario —con los antiguos deberes sociales desacreditados y sin otra guía que el mandamiento de "ser libre"—, ningún grupo revolucionario tenía posibilidades de establecerse a sí mismo más que como otro punto de vista particular, como una "facción" más. Con el pensamiento utilitario heredado de la Ilustración como única guía, esa "libertad absoluta" eliminó violentamente la distinción entre individuos, y la Revolución se convirtió en el Terror, con las ejecuciones de la guillotina como protección del "todo" contra aquellos que supuestamente lo amenazaban. Las rutinarias ejecuciones en masa en nombre de la justicia revolucionaria no resultaron, en palabras de Hegel, en nada más que en «la más fría y antigua clase de las muertes, con no mayor importancia que cortar el cogollo de una col o beber un trago de agua» [10].

Como ya había sugerido en sus clases de 1805-06, Hegel sostenía en la *Fenomenología* que el terror revolucionario acabaría cuando se perdiese entre los ciudadanos de la Francia revolucionaria el sentimiento de que era necesario proteger el país de los ataques de las fuerzas extranjeras. Con la caída de Robespierre, la Revolución comenzó a institucionalizarse, un proceso que fue completado solamente con la llegada de Napoleón, a quien Hegel vio como la figura clave en el desenlace de la "novela" de la Revolución y como personaje central en

la historia del modo en que los ideales abstractos de la moderna libertad comenzaron a tomar forma en la práctica social.

VIDA MODERNA, MORALIDAD MODERNA Y "ALMAS BELLAS"

Una cuestión central en la discusión de Hegel sobre el desarrollo del espíritu de la Europa moderna en el capítulo sobre «*Geist*», era la de mostrar el modo en que la revolución política en Francia había roto efectivamente con los viejos ideales, y establecido el escenario social e intelectual adecuado para un replanteamiento fundamental de una forma de vida digna, cuyas normas y obligaciones fuesen únicamente resultado de nuestras actitudes de total reconocimiento *mutuo*. Hegel sostenía que aunque los franceses habían iniciado la fase política de la revolución moderna, la antorcha para completar en la teoría lo que la Revolución había realizado solo en la práctica, había sido traspasada a la filosofía alemana [11].

La primera fase de esta actividad estaba en la afirmación teórica revolucionaria de Kant de que la libertad debería ser un fin en sí misma. La Ilustración había culminado en la concepción de una "totalidad" que nos orienta en la vida formada únicamente por unas abstractas exigencias de "utilidad", de máxima felicidad para todos. Bajo la influencia de Rousseau, la Revolución había desembocado en la visión de una "libertad absoluta" determinada por una "voluntad general", que en el desarrollo de la Revolución llegó a ser identificada con la "nación". Kant supo ver que lo que se necesitaba era una totalidad auto-determinada en la que tuviera cabida el agente individual, sin verse arrastrado por abstracciones como las de "utilidad" ni dejarse reducir a la insignificancia moral de ser una rueda en la máquina de la "nación". En manos de Kant, el énfasis en la espontaneidad y la libertad nos obligaba por el contrario a una "concepción moral del mundo", a un ideal de forma de vida que reconociese la dignidad de todos los seres humanos y el derecho de todas las voluntades autónomas a ser miembros de un "reino de fines".

Concebirse a uno mismo como agente "moral" y desear ser

miembro del "reino de fines" significaba cumplir con el deber, es decir, hacer lo que es correcto y estar dispuesto a realizar la acción únicamente por razones de su corrección, de su justificabilidad, y no por alguna otra característica empírica atractiva de la acción (como su utilidad o su capacidad de producir la propia felicidad, por ejemplo). De este modo, sostiene Hegel, la "concepción moral del mundo" opone siempre la "moralidad" y la "realidad" de la voluntad individual del agente (sus relaciones, sus inclinaciones, su propio proyecto de vida, etc.). Los proponentes de la "concepción moral del mundo" colocan al *individuo* en el centro de la escena; pero le exigen que actúe únicamente bajo el imperativo de un deber *universal*.

La "concepción moral del mundo", tan elocuentemente elaborada por Kant y llevada por Fichte hasta una conclusión unilateral, tenía así que disimular y encubrir que se actuase solo por razones de deber, puesto que la colocación del individuo en el centro de la escena hacía imposible semejante tesis. Los filósofos de la "concepción moral del mundo" tuvieron que desplegar su reconocimiento implícito de este dilema bajo formas que los obligaban a introducir de contrabando motivaciones adicionales que ocultasen su concepción demasiado rigurosa del deber moral. El mismo Kant llegó a defender el compromiso con ciertos "postulados" relativos al premio de la virtud en la otra vida. Sin embargo, esos "postulados" solo demostraban que los proponentes de la "concepción moral del mundo" habían reconocido implícitamente, aunque no explícitamente, que el motivo de la auto-determinación de los individuos no se debía ni podía deberse solo a la consideración del deber, y por esta razón los postulados solo podían ser maniobras "de disimulo" para evitar tener que admitir las contradicciones implícitas latentes en la "concepción moral del mundo".

No es de sorprender, concluía Hegel, que los primeros románticos de finales del siglo XVIII —y en Jena en particular— se fijaran en esta deficiencia de la "concepción moral del mundo" y orientaran el énfasis kantiano y fichteano sobre la "espontaneidad" y la "autonomía" en una dirección diferente. La "concepción moral del mundo" había mostrado que, en tanto que agentes morales auto-determinantes, tenemos que ser sinceros con nuestras propias *conciencias* en lo que atañe a la cues-

ción de si estamos actuando por respeto a la ley moral o por consideraciones más mundanas; los primeros románticos intentaron introducir un cambio en la conciencia moral, en el sentido de alejarse de la idea de obediencia para acercarse a la de una auto-imposición de la *ley* y a la idea de ser «veraz para con uno mismo», de encontrar en este mundo el propio camino de manera que "encajase" con la naturaleza propia de cada uno. Kant había intentado hacer espacio al individuo, pero toda noción significativa de la individualidad había quedado ahogada por el rigorismo de su teoría; los primeros románticos reaccionaron volviendo a colocar al individuo en el verdadero centro del cuadro. Mientras que en su noción de "ley moral" Kant subrayaba la *impersonalidad* de las demandas de la razón, los primeros románticos insistían en el *carácter único* de cada individuo y en la necesidad de recurrir tanto al sentido de ser veraz para con uno mismo como al de ser capaz de alcanzar una distancia irónica entre uno mismo y el entorno externo, mientras se mantenía la apertura a las demandas de la emoción en el proceso de descubrir el propio camino en el mundo.

Pero el énfasis en la conciencia y unicidad del individuo quedó necesariamente colapsado en la auto-destructora doctrina de la "belleza del alma", que hacía que la pureza de las convicciones propias fuese independiente de las consecuencias sociales de las acciones de uno y del juicio de los otros [12]. Hegel caracteriza al "alma bella" como un agente de tal pureza de motivos que jamás actúa por "mera" "inclinación", sino siempre y únicamente sobre la base de lo que es máximamente esencial acerca de ella misma. La mencionada "belleza" del "alma bella" consiste, al parecer, en el modo en que la fragmentación característica de la realidad social moderna está ausente de su inmaculada unidad, pureza e inocencia. Sin embargo, precisamente porque el "alma bella" permanece unificada e indivisa en el fondo de su intimidad —porque es "bella" en oposición a las "feas" características degradadas y fragmentadas del mundo moderno en el que vive— no puede esencialmente *actuar* en ese mundo fragmentado sin manchar con ello esa "belleza" indivisa de su alma. Vista de este modo, el "alma bella" es el agente de la "concepción moral del mundo" completamente replegado en sí mismo, que no puede ya atre-

verse a actuar porque la acción en un mundo fragmentado mancharía inevitablemente la pureza del motivo moral. Actuar es tomar postura en el mundo real, hacer algo que en circunstancias degradadas será considerado necesariamente por otros, y quizá por uno mismo, como viciado o equivocado. Enfrentada a esto, el "alma bella" adopta también la figura del romántico irónico (encarnado quizá en la forma de Friedrich Schlegel, el némesis de Hegel en Jena), que comprende la necesidad de actuar pero renuncia a toda justificación en términos de principios generales, de suerte que es solamente su conciencia "bella" la que puede discernir cuáles son las particularidades que cada situación requiere.

El énfasis en la primacía de la conservación de la belleza de alma tiene como consecuencia que la misma comunidad de "almas bellas" se fragmenta en dos campos. Uno de ellos consta de aquellas "almas bellas" que sufren por el tipo de parálisis que produce el temor de hacer algo en absoluto, y que se tornan por ello en jueces de la ética que no tardan en aferrarse a la pureza rigorista de su visión moral; el otro campo está formado por aquellos que comprenden la necesidad de la acción, pero no admiten tener que ofrecer ninguna explicación por ello, pues sus protestas de fidelidad a sí mismos solo se refieren a situaciones particulares. El resultado de estas posturas es el moderno frenesí de acusaciones y contra-acusaciones de hipocresía, de denuncias de que lo único que se pretende es tener un "alma bella", a las que se contesta con imputaciones de "mal radical", de sustituir los valores de la moralidad misma por los intereses particulares de uno.

Esta batería de acusaciones y contra-acusaciones preparó, sin embargo, el camino para una *reconciliación* cristiana plenamente moderna por el reconocimiento y confesión por parte de los agentes de que cada uno de nosotros representamos, al fin y al cabo, solo un punto de vista particular, y que pese a la colisión de esporádicos puntos de vista en competencia, nos vemos sin embargo obligados a actuar por razones que pueden ser compartidas por todos. Estas razones deben ser negociadas y defendidas, nunca "dadas"; y su defensa puede ser conciliadora solo en la medida en que esté guiada por la concepción

religiosa cristiana de que todos somos "pecadores", y que todos necesitamos el perdón mutuo.

RELIGIÓN Y CONOCIMIENTO ABSOLUTO

Si la vida moderna es conciliadora solamente por virtud de un cierto tipo de perdón mutuo ejercido en la práctica religiosa, entonces es necesario establecer qué entendemos por práctica religiosa "nosotros, los modernos". La *Fenomenología* ya era, a estas alturas, mucho más extensa de lo que originalmente Hegel había planeado, pero ahora le añadió otro largo capítulo, un penúltimo capítulo que ofrecía una explicación de las circunstancias que avalaban las pretensiones del cristianismo de ser *la* religión moderna. Había razones sistemáticas y personales para hacerlo: las reflexiones de Hegel sobre el *Geist* como el «yo que es nosotros y el nosotros que es yo» —que cada uno de nosotros es "espiritual" solo en la medida en que otros son igualmente "espirituales"— lo colocaban en posición de reconsiderar sus anteriores intereses relativos a lo que pudiera ser tenido por religión "moderna" y a darles plena voz en su recién hallada concepción filosófica [13].

Desde la perspectiva de Hegel en 1806, la práctica religiosa es esencialmente una reflexión colectiva acerca de lo que en última instancia nos importa a todos, acerca de cuáles puedan ser los intereses más altos de la humanidad: en suma, acerca de lo que significa ser la clase de criaturas *geistig*, o "espirituales", que somos. En la reflexión religiosa, al igual que en la reflexión artística y filosófica, encontramos «el espíritu que se conoce a sí mismo como espíritu» [14]. Sin embargo, de manera bastante sorprendente, Hegel sostiene que la reflexión religiosa es fundamentalmente diferente de la reflexión teórica, y que ofrece algo que la reflexión teórica o filosófica simplemente no podía ofrecer, *aunque*, como su argumentación demuestra, en los tiempos modernos debe estar también subordinada a la reflexión filosófica [15].

La religión es la reflexión colectiva sobre lo "divino" mediante el rito, el ritual y el símbolo. "Representa" a lo divino en lugar de articularlo "conceptualmente". Como forma de re-

flexión, progresa también históricamente como parte de un modo de vida; la diversas formas de la práctica y la reflexión religiosas emergen de los mismos modos específicos en los que fracasaron las anteriores formas de esa reflexión; y lo que se tiene por sagrado y divino solo puede ser entendido cuando se capta el modo en que ha llegado a constituirse en sagrado y divino para un pueblo.

Las versiones más antiguas de esta reflexión sobre la divinidad toman la forma de "religiones naturales", que interpretan lo divino como un "todo" natural abstracto que no se interesa necesariamente por la humanidad; esa reflexión religiosa "natural" culmina en las "religiones de la naturaleza" propias del antiguo Egipto. La religión egipcia era, sin embargo, insatisfactoria, porque solo combinaba abstractamente intereses humanos y naturales en sus obras de arte altamente simbólicas; sus divinidades permanecían fundamentalmente opacas incluso para los egipcios, y los creadores de sus estatuas y reliquias no fueron por ello capaces nunca de elevarse al nivel del arte, permaneciendo en cambio solo como "artesanos", capaces de habilidades extraordinarias pero incapaces de usar sus talentos para dirigir la reflexión comunitaria sobre lo divino.

La ruptura griega, en la que los dioses tomaron las formas de una idealizada belleza humana, significó el alejamiento de las "religiones naturales". En las "religiones naturales", los intereses de la divinidad son simplemente distintos de los intereses de la humanidad; por eso, el hombre y lo divino no pueden ser conciliados jamás en ellas. Por otra parte, en tanto que formas idealizadas de la belleza humana, las divinidades griegas exigen de los escultores algo más que la mera producción de obras bien hechas, pues se ven obligados a captar adecuadamente en sus obras la belleza pura de la divinidad. De este modo, los artesanos griegos fueron convirtiéndose gradualmente en artistas, hombres (y mujeres) comprometidos en la tarea de dirigir el pensamiento comunitario hacia lo que estaba en juego en esta vida mortal. Y del mismo modo, las gentes dejaron de ser meros suplicantes del favor de sus divinidades: la comunidad misma se convirtió en participante necesario del proceder de los dioses y de las formas de la aparición divina.

Pero este paso introdujo, sin embargo, un tipo de "negati-

vidad" que ya estaba implícita en la reflexión religiosa sobre la vida griega. A medida que refinaban sus obras, las tensiones internas de los ideales colectivamente sustentados por los griegos comenzaron a hacerse explícitas. En la épica de su auto-creación, o historia de cómo llegaron a ser el "pueblo" que fueron —la *Ilíada* y la *Odisea* de Homero—, el papel del destino ocupó un lugar destacado, y con ello emergió la cuestión general de si la destrucción de Troya era realmente conforme con la *justicia*.

La creación de la tragedia (discutida ya por Hegel en la sección sobre *Antígona*) no hacía más que acentuar esta "negatividad"; y esa misma "negatividad" —esa práctica de la crítica reflexiva y de la "crítica de la crítica"— irrumpe en la comedia con toda su fuerza. En la comedia se traen a primer plano las pretensiones y auto-engaños de la vida cotidiana, y se las convierte en objeto de risa a fin de mostrar las verdades sustanciales más profundas que operan en el nivel de la vida diaria. En la comedia griega, este mecanismo sirvió solo para sacar a relucir el papel del individuo reflexivo y distanciado, el personaje irónico que ve la locura que lo rodea. No fue un accidente que la tragedia, la comedia y la filosofía socrática emergieran al mismo tiempo, y que la "bella totalidad" de la vida griega fuera incapaz de sobrevivir bajo el escrutinio de aquella especie de reflexiva, individualizada y, en última instancia, filosófica atención a uno mismo. Las propias hazañas de los griegos en arte (épica, tragedia y comedia) deshicieron finalmente la adhesión que anteriormente habían mantenido al modo de vida que produjo tales hazañas.

La religión griega creó así la necesidad del tipo de religión estoica de los romanos, y a partir de las prácticas de la individualizada y alienada auto-reflexión del período romano que siguió al fin de la belleza y la armonía griegas, emergió el cristianismo como "revelación" en las enseñanzas de Jesús de Nazaret de que Dios era *Geist*, que su naturaleza se nos hacía totalmente manifiesta, que los intereses de la divinidad y de la humanidad no estaban reñidos entre sí, y que, de hecho, lo divino había devenido humano. El cristianismo enseñaba que Dios era "amor", y que las pretensiones divinas sobre nosotros había que buscarlas, por tanto, en el interior de los hombres

cuando estos hubieran abierto su alma a la necesaria transformación potencial de sus "corazones" para poder apreciar ese "amor". Por otra parte, los ritos y prácticas de introspección cristianos, el perdón a los enemigos, la penitencia por los propios pecados y la petición de perdón para uno mismo, fomentaron el tipo de auto-transformación que capacitó a la gente para absorber las enseñanzas cristianas.

La muerte de Jesús era la muerte de Dios, el medio por el cual Dios se había hecho humano. Lo divino, sostenía Hegel, se había manifestado así como *Geist* racional auto-consciente. Pero eso no implicaba que el hombre fuese Dios; según Hegel, en la religión cristiana reconocemos que no nos adoramos a nosotros mismos, cosa que sería absurda, sino al "principio divino" que hay en nuestro interior, una tesis que más tarde intentaría probar en su "filosofía de la naturaleza". Lo divino en el cristianismo es la estructura racional del todo en el que vivimos y trabajamos, nacemos y perecemos, no una entidad trascendente más allá de la vida y de los intereses humanos. Lo divino es, en un sentido, el modo en que el mundo encarna el potencial para el *Geist*, para nuestra "espiritualidad individual y colectiva" que alcanza su penúltima realización en la comunidad religiosa humana.

Sin embargo, ni siquiera la moderna religión cristiana es capaz de formular esa verdad sobre sí misma. Para eso es necesaria la "filosofía", el tipo de "conocer absoluto" que consiste en nuestra propia auto-comprensión histórica, que se expresa a sí misma en la explicación de la modernidad que ofrece la *Fenomenología* como el necesario resultado de la propia historia de la humanidad —no como producto de fuerzas causales ciegas, sino como un modo de vida que puede justificar sus propias afirmaciones de lealtad y que continuamente se reinventa a sí misma a lo largo de líneas racionales. La moderna fe en la razón es capaz de redimirse y rescatarse continuamente a sí misma, guiándose únicamente por las luces del tipo de auto-elevación comúnmente entendida como el proyecto de aprehender racionalmente lo que en última instancia es importante para nosotros.

Ese proyecto se completa a sí mismo en el auto-conocer filosófico de que era "nuestro" auto-conocimiento lo que Hegel

estaba auto-describiendo como su propio "viaje de descubrimiento" en el capítulo final de la *Fenomenología del espíritu*. En este libro, Hegel, el estudiante del Seminario y frustrado "filósofo popular", se convirtió, definitiva e irrevocablemente, y de forma satisfactoria para él mismo, en *Hegel*, el filósofo sistemático del *Geist* y de la vida moderna.

6

VIDA DEAMBULANTE: DE JENA A BAMBERG

LA VIDA DE HEGEL EMPIEZA A DESENREDARSE

Mientras Hegel trabajaba sobre la *Fenomenología*, su situación se iba agravando por momentos. Su herencia se agotaba rápidamente, y no contaba con remuneración alguna por parte de la universidad. Cuando en Jena fue nombrado "profesor extraordinario" otro *Privatdozent*, J. F. Fries, Hegel se sintió particularmente indignado.

La enemistad entre Hegel y Fries era mutua; tanto los comentarios de Fries sobre Hegel como los de este sobre Fries en las cartas a sus amigos eran igualmente malévolos. Fries representaba lo que para Hegel era una manera superficial y obstinada de continuar la revolución kantiana: un estudio psicológico del modo en que la mente sintetiza las ideas (una estrategia que Hegel pensaba haber enterrado ya en su ensayo «Fe y conocimiento»). Fries, que se había educado en una famosa comunidad pietista y continuaba manteniendo cordiales contactos con ella, profesaba por su parte una "religión del corazón" que Hegel tenía en muy baja estima. Además, y esto era sin duda lo más importante, Fries era un crítico, en público y en privado, de la línea de pensamiento que iba de Fichte a Schelling, y no ocultaba su opinión de que el entero movimiento —especialmente el representado por Schelling— no solo estaba equivocado, sino que era un evidente sinsentido. Por si fuera

poco, sus comienzos fueron más afortunados que los de Hegel. Como *Privatdozent* en Jena, Fries competía directamente con él en el reclutamiento de alumnos (también él disertaba sobre "derecho natural" y sobre "lógica y metafísica"), y era además tan ambicioso como Hegel. Uno y otro mantenían un círculo de amigos muy diferentes en Jena, y las listas de amistades comunes se solapaban en muy pocas ocasiones. Fries, por ejemplo, no tuvo jamás contacto con Goethe, a quien Hegel había conocido y cuya amistad cultivaba, ni se encontró nunca con Schiller.

La animosidad de Fries hacia la línea del idealismo post-kantiano de la cual formaba parte Hegel resultó aún más evidente en 1803, con la publicación de su libro *Reinhold, Fichte y Schelling*. El libro era un tratado altamente polémico contra lo que según Fries no era más que basura desparramada por los idealistas post-kantianos de Jena, a la cual oponía Fries su propia concepción kantiana antropologista y psicologista. «Nuestra razón —decía Fries— es una excitabilidad que solo a través de particulares estimulaciones o afectos puede convertirse en expresiones de vida (*Lebensäußerungen*); sus expresiones son conocimiento» [1]. En 1803, Fries llegó tan lejos como para publicar una obra satírica anónima —aunque todo el mundo sabía perfectamente quién era su autor— llamada, jugando con un título de Fichte, *Sonnenklarer Beweis, daß in Prof. Schelling's Naturphilosophie nur die von Hofrath Voigt in Jena schon längst vorgetragenen Grundsätze der Physik wiederholt werde, ein Neujahrsgeschenk für Freunde der Naturkunde* (Una demostración clara como el cristal de que en la filosofía de la naturaleza del profesor Schelling, los principios de la física, que hace ya tiempo fueron presentados por el consejero Voigt en Jena, han sido repetidos. Un regalo de año nuevo para los amigos de la historia natural). En esta obra, Fries acusaba a Schelling de haber plagiado en mayor o menor grado algunas conferencias pronunciadas por Voigt en 1793 [2].

Además de competir con Hegel ante los estudiantes de Jena, Fries se había convertido también rápidamente en un competidor respecto a los escasos puestos de trabajo en otras universidades. Tanto uno como otro aspiraban a un nombramiento de profesor en la Universidad de Wurzburgo que acababa de ser

reformada, y Hegel se sentía particularmente inquieto por los contactos que Fries tenía allí.

El teólogo protestante y racionalista ilustrado H. E. G. Paulus, que había sido amigo de Hegel en Jena y que se había trasladado a Wurzburgo al mismo tiempo que Schelling, no había mostrado nunca un particular afecto por Schelling, y en Wurzburgo había llegado incluso a contemplarlo con mal disimulado disgusto. Paulus era el único amigo común de Hegel y Fries, pero, por desgracia para Hegel, la aversión que sentía Paulus por Schelling y su filosofía lo empujaron a escribir a Fries para comunicarle que estaba gestionando para él un puesto en Wurzburgo a fin de tener allí un contrapeso "kantiano" que impidiera la difusión en Wurzburgo de lo que para él no era más que pura estupidez schellingiana. La amistad de Hegel con Schelling, cuya estrella estaba empezando a bajar, y la amistad de Paulus con Fries, cuya estrella estaba empezando a subir, aseguraban virtualmente que Hegel no obtendría el nombramiento en Wurzburgo que tanto anhelaba.

Fue muy doloroso para él que el único lugar en el que tenía amigos de quienes podía esperar alguna ayuda, resultara ser un lugar en el que uno de sus propios conocidos promocionase a alguien cuyas ideas solo podían inspirarle desprecio, y que públicamente denunciaba y ridiculizaba la línea de pensamiento por la que Hegel había apostado [3]. Por otra parte, Fries aventajaba a Hegel en publicaciones, pues además de *Reinhold, Fichte y Schelling*, en 1803 había publicado también un volumen sobre filosofía del derecho, *Philosophische Rechtslehre und Kritik aller positiven Gesetzgebung* (Doctrina filosófica del derecho y crítica de toda legislación positiva) [4]. Todas estas circunstancias, en fin, crearon una profunda antipatía mutua que se mantuvo de por vida.

El hecho de que hubiese sido Fries, y no él, el elegido para una promoción, fue vivido por Hegel como la más grande de las afrentas. Enormemente ofendido, comunicó por carta a Goethe que, si se promocionaba a Fries, también él se merecía esa promoción, y seguidamente pasaba a enumerar los méritos que justificaban su demanda (incluyendo su usual promesa de publicar muy pronto su "sistema" en forma de libro); su estra-

tagema surtió algún efecto, y en 1805 fue elevado, al igual que Fries, a la categoría de "profesor extraordinario".

Por desgracia, el nuevo puesto tenía el mismo salario que el anterior: ninguno. No solo: aceptar ese empleo significaba también recabar, por una parte, el permiso de las autoridades de la iglesia consistorial de Württemberg y, por otra, dado que aceptar el puesto en Jena significaba aceptar un empleo de un príncipe extranjero, estaba obligado a renunciar al pequeño estipendio que había venido recibiendo del consistorio de Württemberg. Y eso era duro: el estipendio de Württemberg no había sido nunca alto, pero al menos era *algo*. En 1806, Goethe consiguió asignar finalmente a Hegel un salario de 100 táleros, aunque eso seguía siendo una miseria (recuérdese que, por aquel entonces, el estudiante más humilde necesitaba contar con 200 táleros para mantenerse simplemente al puro nivel de la mera subsistencia).

La precaria situación de Hegel en Jena queda patente en las cartas que dirigía a su amigo Immanuel Niethammer. En ellas abundaban las referencias no solo a los diversos empleos que Niethammer pudiera procurarle, sino también a los préstamos que había tomado de él, hasta llegar finalmente a una abierta petición de dinero. Por falta de fondos, Hegel se vio obligado a dejar su antiguo apartamento y mudarse a un lugar más pequeño y económico en Löbdergraben (muy cerca del lugar que su amigo Hölderlin había ocupado unos años antes, y junto a la casa en la que Fichte había vivido). Hacia 1806, Caroline Schlegel escribía a Schelling sobre lo mal que iban las cosas en Jena y la penuria a que se veía reducida la gente, a la vez que observaba: «Es inexplicable cómo se las arregla Hegel para salir adelante» [5].

Hegel necesitaba desesperadamente un puesto remunerado, y para conseguir ese puesto necesitaba publicar un libro. Durante esta época escribió una carta (redactada al menos tres veces, y cuya versión final fue probablemente escrita en mayo de 1805) a Johann Heinrich Voss, el traductor de Homero y una figura importante de su tiempo, recabando su ayuda para obtener un nombramiento en la recién reconstituida Universidad de Heidelberg. (En el reordenamiento del mapa alemán subsiguiente a la *Reichsdeputationshauptschluß* de 1803, Heidel-

berg cayó bajo el gobierno del principado de Baden, y el gran duque de Baden hizo suyo el proyecto de reconstruir la universidad, prácticamente en ruinas, siguiendo la línea de la Universidad de Jena, que para entonces se encontraba ya en rápido proceso de desintegración; y el tal Voss era una de las luminarias que el duque había atraído a Heidelberg para coronar su proyecto.)

En su carta, Hegel exponía a Voss los planes que tenía para su carrera: caracterizaba a la filosofía como "la reina de las ciencias" (indicando con ello su total aceptación de las ideas fichteanas sobre el papel de la filosofía en la universidad), e incluso adulaba a Voss comparando su traducción de Homero con la que hizo Lutero de la Biblia, mientras observaba de paso que él mismo esperaba «enseñar a la filosofía a hablar alemán», al tiempo que confesaba abiertamente que la posesión de un puesto de trabajo en Heidelberg le permitiría perseguir los "objetivos comunes" que (según decía Hegel) él y Voss compartían. Llegaba incluso a indicar, sin duda sinceramente, que le «gustaría cubrir un campo particular de la filosofía que no estaba representado en Heidelberg: hablar sobre estética en el sentido de un *cours de littérature*», al paso que observaba: «Para el otoño ofreceré una exposición de mi obra como un sistema de filosofía» (refiriéndose sin duda a lo que habría de convertirse en la *Fenomenología del espíritu*, que, como siempre, Hegel se apresuraba a prometer, aunque por fortuna esta vez la anticipación fue solo de aproximadamente un año)[6].

Las peticiones de Hegel a Voss no obtuvieron ningún resultado concreto, aunque recibió una respuesta muy cortés y al parecer cordial, deseándole buena suerte. Tampoco Niethammer lograba encontrarle nada. Finalmente, para que la cima de su desesperación se viese coronada por el insulto, su adversario J. F. Fries consiguió en 1805 el puesto que Hegel pretendía en Heidelberg; para ello había contado con la ayuda de su amigo Henry Crabb Robinson, el estudiante inglés en Jena, que por diversos azares de la vida gozaba del suficiente acceso a una serie de personas importantes como para tener alguna influencia en los círculos académicos alemanes; de este modo consiguió Fries —para mortificación de Hegel, con el concurso del

propio Voss— la plaza remunerada de "profesor ordinario" en Heidelberg.

Escribiendo a un amigo (el físico y místico católico Karl Joseph Windischmann) varios años más tarde (1810), Hegel hablaba de una oscura época de su vida en la que se veía invadido por una «melancolía del alma, o más bien de la razón», en la que se le desdibujaba la meta que perseguía, a la que caracterizaba como una "hipocondría" —o depresión— que le hacía sufrir «hasta el punto de dejarlo exhausto»; pero que, a pesar de todo, había siempre como «un punto decisivo en su vida» que le devolvía la confianza en sí mismo [7]. Hegel se estaba refiriendo sin duda a su estancia en Berna en general, y en parte también a algunos sucesos posteriores de su estancia en Frankfurt, pero sobre todo al tiempo que pasó en Jena y al "giro decisivo" que experimentó allí en 1805-06. Si hubo una época durante la cual, como Hegel decía en su carta, su alma, confrontada con un "caos de fenómenos" se encontraba en un estado en el que «aunque internamente segura de la meta, se debatía por encontrar a través de aquellos su camino hacia la claridad y a una detallada explicación del todo», esa época fue sin duda la de Jena, cuando revisaba febrilmente una y otra vez sus diversos "bocetos de sistema" y se aferraba como podía a su desesperada existencia. Su relato muestra que la terapia de Hegel para evitar la caída en una profunda depresión era la de trabajar más duramente aún [8].

Hegel daba también un consejo a Windischmann, que es significativo por lo que traslucía sobre él mismo: «Es la ciencia *(Wissenschaft)* la que lo ha llevado a usted al laberinto del alma, y será únicamente la ciencia la que podrá sacarle de él y sanarle». Lo que sorprende especialmente en este consejo —aparte de ser uno de los escasos ejemplos en los que Hegel habla sobre sí mismo en términos emocionales— es que Hegel no menciona la *religión* como medio de salvación, ni se la recomienda a Windischmann. En la noche oscura del alma, y para las personas como él, no era para Hegel (al menos en 1810) la religión, ni Dios, sino la devoción al trabajo académico lo único que podía representar la salvación. La prioridad de la "ciencia" sobre la religión no era algo que Hegel propusiese meramente en teoría: en ese duro momento de su vida, su propia expe-

riencia le había mostrado que la religión no era, al menos para él, la respuesta definitiva a sus problemas.

Deprimido como estaba por el curso que seguían los acontecimientos en su vida, Hegel no se dejó sin embargo abatir, aun cuando su situación era desesperada en extremo. Un poeta romántico danés, Adam Oehlenschläger, que visitó Jena en el verano de 1806, recordaba haber encontrado en Hegel un compañero particularmente animado y afable. Ambos se hicieron amigos tras haber compartido una situación cómica en un recital de piano cuyo intérprete trataba de tocar y cantar una pieza sentimental. Al parecer, sus dotes de pianista eran detestables, y las de cantante aún peores. Hegel y Oehlenschläger se encontraban de pie tras la silla del artista, y a medida que la ejecución iba empeorando, aumentaba en ellos el sentido de la comicidad de la situación; intercambiándose guiños de complicidad y luchando por mantener la compostura, llegaron a ese punto en que cuanto más se esforzaban por contener la risa, más poderosa se tornaba esta en su interior y más aumentaba el impulso a reír abiertamente.

Los dos se hicieron buenos amigos y se vieron a diario, dando largos paseos. En uno de estos paseos, en el que estaban acompañados por algunos otros amigos, uno de ellos, el profesor Franz Joseph Schelver, un renombrado botánico, cogió algunas cerezas y bayas de un jardín privado, y Hegel se apresuró a justificar su acción, bromeando sobre que no se trataba de un robo de fruta, sino de la primera etapa de una seria investigación botánica por parte de Schelver.

G. A. Gabler recordaba que Hegel se vio honrado con la alegre serenata que le dieron los estudiantes a las puertas de su casa, un homenaje que habitualmente recibía el nuevo *Prorector*, pero que solo se dispensaba a profesores particularmente populares. Hegel, que, como siempre, se conducía de manera un tanto azorada ante tales demostraciones públicas, se mostró claramente sorprendido ante esta muestra de afecto y, cuenta Gabler, dirigió a los estudiantes «algunas oscuras palabras sobre el significado de la ciencia», subrayando, de manera muy peculiar, que aceptaba este honor en nombre del «respeto y reconocimiento» de esa ciencia [9].

Hegel intentaba mantener el ánimo a toda costa, pero todo

el mundo se percataba de que sus opciones profesionales se estaban agotando. Incluso su viejo amigo y protector Schelling se enfrentaba continuamente con problemas desde su llegada a Wurzburgo, problemas que iban más allá de la enemistad de Paulus hacia él. Tras haber decidido que Schelling era un enemigo de su religión, el clero católico se volvió furiosamente contra él, hasta el punto de hacer que sus obispos prohibieran a los estudiantes católicos asistir a las clases de Schelling, amenazándolos con la excomunión si lo hacían.

En 1805, sin embargo, tras el Tratado de Presburgo (subsiguiente a otra derrota de los austríacos ante los franceses), Baviera, que solo unos cuantos años antes había recibido Wurzburgo, perdió la ciudad a favor de Austria, a cambio de una significativa ampliación de su propio territorio y su conversión en reino (como recompensa por haberse alineado con Francia). Schelling se negó a firmar el acta de lealtad al nuevo régimen, y en compensación el Gobierno bávaro le nombró miembro de la Academia Bávara de Ciencias de Munich. El 17 de abril de 1806, Schelling abandonaba Wurzburgo para instalarse en Munich. Schelling no podía por tanto prestar ya ninguna ayuda a Hegel, e incluso Goethe, la figura magistral cuya amistad había cultivado cuidadosamente desde que llegó a Jena y que actualmente se mostraba bastante favorable hacia el trabajo de Hegel, era incapaz (muy a su pesar) de hacer mucho por él.

Comprendiendo que ahora era extrema la necesidad de publicar su mil veces prometido libro, Hegel consiguió por fin que su "sistema" fuese admitido para su publicación por un editor de Bamberg llamado Goebhardt, quien accedió a pagarle dieciocho florines por página, y cuyo primer pago tendría lugar cuando se le hubiera entregado la primera mitad del libro.

Este arreglo planteó naturalmente la pregunta de cuándo estaría terminada esa primera mitad, a lo que Hegel se mostró incapaz de responder, pues el manuscrito crecía fuera de todo control a medida que lo iba escribiendo. El editor comenzó a perder la paciencia con su recalcitrante cliente hasta acabar deshaciendo su promesa de garantizarle 1.000 copias de la *Introducción al sistema de la ciencia*, y reduciendo no solo su parte en el negocio a una promesa de 750 copias, sino negándose a pagarle nada hasta que no se le entregase el manuscrito entero,

y no una parte de él. Tras una larga serie de lastimeras súplicas por parte de Hegel, tuvo que intervenir Immanuel Niethammer, prometiendo al editor que él personalmente correría con los gastos de la empresa entera si Hegel no tenía listo el manuscrito en la fecha indicada (que fue fijada el 18 de octubre de 1806).

No sabemos si Niethammer conocía el riesgo que corría, pues se trataba del mismo Hegel que venía prometiendo un libro desde 1802. Tal vez Niethammer había visto lo suficiente del manuscrito para creer que, por una vez, Hegel tenía ante sí una excelente oportunidad de acabarlo realmente a tiempo. Hegel se mostró profundamente agradecido hacia Niethammer, y se puso a trabajar para lograr completarlo. Pero al mismo tiempo seguía escribiendo a todos sus conocidos interesándose por posibles empleos (como académico, como editor de revista, como ejecutor de *cualquier cosa* dentro de la vida intelectual... que estuviese remunerada).

Justamente cuando estaba terminando el libro, sucedió algo que Hegel no podía haber previsto: Napoleón, el hombre que deseaba "acabar la novela" de la Revolución, se presentó con las tropas francesas ante las puertas de Jena. Prusia no se había medido con el ejército francés desde la calamitosa batalla de Valmy en 1792. Mientras tanto, Prusia había ocupado el Hannover británico, expulsando a los ingleses; en el verano de 1806, en conversaciones de paz con los británicos, Francia sugirió que Hannover fuese devuelta a Gran Bretaña, lo cual provocó que Prusia se aliase con Rusia contra Francia. El 13 de septiembre, Prusia envió sus tropas a Sajonia.

El 14 de octubre, mientras Hegel ponía punto final a lo que iba a ser la *Fenomenología del espíritu*, Napoleón atraía a las fuerzas prusianas a una llanura en las afueras de Jena. La batalla duró solo hasta la tarde, y acabó en una retirada anárquica y caótica de los prusianos con su ejército, hasta entonces dominante, diezmado por las tropas francesas. (Friedrich Gabriel von Clausewitz, el gran teórico del moderno arte de la guerra y más tarde amigo de Hegel en Berlín, se encontraba ese día entre las tropas prusianas; sus reflexiones sobre las causas de la humillante derrota de Prusia en la batalla de Jena motivaron el inicio

de su famosa reconceptualización del moderno arte de la guerra.)

Durante la batalla, la ciudad de Jena fue bombardeada, y muchas de las casas de las calles principales (la Johannisgasse) se vieron envueltas en llamas. Antes de la batalla, Hegel había empaquetado sus cosas para marcharse, primero a la casa bien situada de los padres de uno de sus alumnos —Georg Andreas Gabler, quien irónicamente había de ser más tarde el primer sucesor de Hegel en la cátedra de Berlín— y luego a la enorme casa que sus amigos los Frommann tenían en el lado opuesto de la pequeña ciudad. Cuando volvió a la suya, la encontró saqueada por los franceses, y observaba en una carta a Niethammer: «Los bellacos han revuelto mis papeles como si fueran billetes de lotería» [10]. El 13 de octubre, un día antes de la batalla, Napoleón había entrado en la ciudad de Jena, y Hegel, fiel admirador de la Revolución, escribió a Niethammer su famoso comentario: «He visto al emperador —esta "alma-del-mundo"— recorriendo a caballo la ciudad para revisar sus tropas. Es una maravillosa experiencia contemplar a semejante individuo, quien, concentrado aquí en un punto geográfico concreto, a lomos de su cabalgadura, extiende su brazo sobre el orbe y lo domina [...]. Este hombre extraordinario, a quien es imposible no admirar» [11].

Que Hegel dijera esto a Niethammer en aquellas fechas no deja de ser sorprendente, pues para entonces tenía compuesta ya la sección crucial de la *Fenomenología* en la que consideraba que la Revolución había pasado oficialmente ahora a otro país (Alemania), que completaría "en el pensamiento" lo que la Revolución había realizado parcialmente en la práctica; en otras palabras, que la "novela de la Revolución" iba a ser completada por la filosofía alemana, no por la política francesa [12].

El hecho de que Hegel terminase prácticamente su libro por estas fechas dio pie a la leyenda, difundida principalmente por su alumno Eduard Gans, de que «bajo el estruendo de la batalla de Jena, Hegel completaba la *Fenomenología del espíritu*» [13]. (El propio Hegel ayudó a la difusión de esta leyenda cuando, en una carta posterior a Niethammer, describía la *Fenomenología* como «el libro que completé la noche antes de la batalla de Jena», una afirmación que era solo parcialmente verdadera) [14].

Ciertamente, la *Fenomenología* había sido completada bajo circunstancias penosas y, para Hegel, deprimentes. El 12 de julio de 1806, Napoleón había usado su influencia para establecer oficialmente la Confederación del Rin, una alianza de dieciséis estados (que pronto se amplió a veintitrés), que incluía a casi todos los antiguos estados miembros del Sacro Imperio, y excluía, notablemente, a Prusia y a Austria. Una de las condiciones que fue impuesta por los franceses a los participantes para ser miembro de esta confederación era que sus miembros tenían que renunciar a su pertenencia al Sacro Imperio. De hecho, esa condición acababa efectivamente con la existencia de este imperio.

El 6 de agosto de 1806, con todo el aparato floral al uso y la apropiada fanfarria de trompetas, el heraldo oficial del Sacro Imperio, el viejo *Reich*, leía en Viena la proclamación que anunciaba que el emperador había abdicado de su condición de emperador del Sacro Imperio romano. Con ello, el emperador disolvía, ilegalmente sin duda, pero no por eso menos efectivamente, el imperio mismo. El imperio bajo cuyos términos y leyes había vivido siempre Hegel se desmoronaba ante sus ojos; además, en un posterior enfrentamiento, Napoleón extinguió toda posible esperanza de recuperación de lo que una vez había sido el tan celebrado poderío militar prusiano de la batalla de Jena. Los invencibles franceses contaban ahora con una robusta zona de seguridad entre ellos y Austria y Prusia: los nuevos estados miembros de la Confederación del Rin eran lo bastante grandes para poder defenderse por sí mismos (a diferencia de los *Länder* del viejo Sacro Imperio), pero no lo suficientemente poderosos para poder convertirse en una amenaza real para Francia, de la cual, en todo caso, eran aliados.

Hegel no lamentó ni la disolución del imperio ni el golpe de gracia de Napoleón, pero se sentía desbordado por todo el conjunto de sucesos. En la víspera misma de la batalla de Jena, Hegel enviaba por un correo especial la mayor parte de las páginas finales del libro a su editor, y el 18 de octubre confesaba que llevaba las últimas cuartillas en su bolsillo por miedo a que se perdieran. Poco después de la batalla y sus secuelas, Hegel, que solo unos días antes había admirado a Napoleón desde su ventana, observaba en una de sus cartas a Immanuel

Niethammer: «Nadie ha imaginado la guerra tal como nosotros la hemos visto» [15].

Pero cuando se acercaba la publicación del libro que para Hegel había sido siempre el punto culminante de su existencia —la publicación de *su* sistema, *su* oportunidad de ocupar lo que él consideraba su lugar propio en las disputas post-kantianas— su vida tomó un cariz completamente diferente. El 5 de febrero de 1807, dos semanas después de que Hegel, sin un céntimo, hubiera acabado un nuevo prefacio para el libro, la patrona y ama de llaves de la casa en la que Hegel vivía, Christiana Charlotte Johanna Burkhardt, dio a luz a un hijo ilegítimo suyo, Ludwig Hegel. Sin dinero, sin trabajo remunerado, y con un hijo de una mujer casada que su marido había recientemente abandonado, la situación de Hegel se volvió ahora completa y totalmente desesperada.

ADIÓS A JENA

La muerte de la universidad

La batalla de Jena y sus secuelas devastaron la ciudad y la universidad de Jena. Ya en el año 1805, el clima de guerra y el movimiento de tropas dentro y fuera de la ciudad habían endurecido el panorama económico: se encareció la comida, y los precios de otros artículos se elevaron rápidamente. El abandono de la universidad de sus figuras más brillantes significaba también que el número de alumnos que acudían a estudiar en Jena era bastante más bajo que antes, con lo cual empeoraba aún más la ya debilitada situación económica.

Con la ciudad deprimida, la llegada de las tropas francesas se convirtió en una expedición de saqueo antes y después de la batalla. Desaparecieron bibliotecas enteras de profesores universitarios, junto con otras muchas posesiones y dinero. Cuando las tropas francesas entraron en Jena, fueron enviados dos emisarios de la universidad a rogarle a uno de los generales franceses que respetaran esta institución; la recompensa por este esfuerzo fue que les robaron su dinero y sus relojes [16]. A uno de los profesores, Christian Gruner, le quitaron los 18.000

táleros que llevaba consigo. (El propio Hegel se refería en una carta a Niethammer al «gran sufrimiento de Gruner»)[17]. Solo las pocas casas que pudieron acuartelar a las tropas francesas se salvaron del saqueo, entre ellas la de la familia de los Frommann (a la que Hegel se había trasladado desde su apartamento en Löbdergraben). Pero no fue Hegel el único en abandonar su residencia; todo el que conociese a un propietario de una de aquellas enormes casas que le permitiese mudarse, rápida y prudentemente abandonaba su residencia habitual. Johanna Frommann tomó nota de que durante el tiempo que Hegel permaneció allí, había alojados en su casa entre 70 y 80 franceses, lo que sumado a los alemanes que vivieron en ella durante unos cuantos días, el número se elevó hasta unos 130[18]. Por otra parte, y todavía durante algún tiempo después de la batalla, la ciudad fue convertida en hospital militar, y muchos hogares privados, incluyendo los de los profesores, tuvieron que alojar a los soldados franceses en su convalecencia.

Las cosas se presentaban particularmente mal para la universidad. Con la mirada puesta en la eficacia administrativa de las tierras recién conquistadas, Napoleón había cerrado muchas universidades alemanas, argumentando simplemente que «había demasiadas academias en Alemania; para instruirse podían arreglarse con muchas menos»[19]. (Halle, por ejemplo, sufrió temporalmente ese destino a manos de Napoleón.) Sin embargo, en esta ocasión decidió conservar la Universidad de Jena. En una reunión con una delegación de tres miembros de esta (que incluía al *Prorector* Gabler, en cuya casa había buscado Hegel el primer refugio), Napoleón observó que la Universidad de Jena se había distinguido por la fama de sus profesores, y prometió no desmantelarla; el 24 de noviembre fue entregada a la universidad una carta a este respecto[20]. Napoleón cumplió parcialmente sus promesas, y para 1808, Jena había sido compensada por el incendio de sus edificios con la cantidad de 30.000 francos[21].

Napoleón no conoció a Goethe en esta ocasión, pero dos años más tarde, en octubre de 1808, organizó una audiencia con el gran hombre, de la cual salió una famosa frase napoleónica. Cuando Goethe le preguntó si aún sería factible escribir una tragedia en torno a la idea de destino, se dice que Napo-

león respondió: «¿Para qué queremos ahora el destino? La política es nuestro destino» [22]. A Hegel le gustó tanto esta particular visión, que más tarde la citaba en sus clases de Berlín como una cita napoleónica clásica sobre filosofía de la historia.

La conversación entre Goethe y Napoleón abordó en realidad temas menos trascendentes, pues discurrió principalmente en torno a la novela de juventud de Goethe *Las desventuras del joven Werther*, que Napoleón afirmaba haber leído ¡siete veces! [23]. Goethe era una celebridad pública, un personaje al que todo el mundo deseaba *conocer* personalmente, y Napoleón no era una excepción [24]. Impresionado por la inmensa fama de Goethe, como cualquiera de los apasionados admiradores de *Werther*, Napoleón se valió de su posición para organizar una conversación con su autor y tener ocasión de preguntarle qué partes de la novela eran "reales" y cuáles no. (El halago que significaba para la vanidad de Napoleón haber tenido un encuentro personal con tal celebridad, fue probablemente un factor que contribuyó a la compensación que recibió Jena por los daños sufridos.)

Sin embargo, el daño a la universidad era irreparable. Cuando empezó el semestre de invierno el 3 de noviembre de 1806, solo volvieron 130 estudiantes, y la universidad alcanzó en ese momento su cota más baja de nuevas inscripciones (solamente 31). Innecesario es decir que estos estudiantes volvían también con menos dinero que antes. Incluso los profesores que habían preferido quedarse en Jena mientras otros abandonaban su universidad se veían forzados por razones económicas a buscar empleo en otros sitios.

Y Hegel no era una excepción: estaba sin un céntimo, tenía un hijo ilegítimo, y necesitaba desesperadamente cualquier tipo de empleo. Podía sospechar incluso que, por haber rebasado la fecha fijada para su entrega, pudiera negársele la cantidad que se le debía por su manuscrito de la *Fenomenología*. Su abogado le aseguraba, sin embargo, que las acciones de guerra creaban razones exculpatorias en tales casos, y que no tenía nada que temer.

Durante este período mantenía una correspondencia constante con su viejo amigo Immanuel Niethammer, que entonces vivía en Bamberg. Al igual que Paulus y Schelling, Niethammer

se había trasladado desde Jena a la Universidad de Wurzburgo, pero cuando esta ciudad (y por tanto su universidad) fue cedida a los austríacos, Niethammer, que era protestante, fue obligado a dimitir, y en compensación le fue asignado un puesto en el cuerpo de funcionarios bávaro. (La próspera ciudad eclesiástica de Bamberg había sido adjudicada a Baviera en la reorganización de 1803.)

Como la editorial de la *Fenomenología* estaba situada en Bamberg, Hegel le sugirió a Niethammer la conveniencia de vivir durante algún tiempo en Bamberg para corregir las pruebas, cosa que le sería factible realizar aquel invierno con los fondos que el editor Goebhardt le había prometido por la terminación del manuscrito (y, sin duda, porque debía dinero a Niethammer y esperaba poder aportar algo a la familia para su propio sustento). La situación de Hegel seguía siendo realmente angustiosa; sintiéndolo en el alma, se veía obligado a decir a Niethammer: «Mándame dinero sin falta. Lo necesito con máxima urgencia» [25].

Hegel realizó una breve escapada a Bamberg para revisar las pruebas y volvió a Jena. Pero lo ocurrido el 5 de febrero de 1807 —el nacimiento de su hijo ilegítimo— había cambiado totalmente las cosas. Ahora no solo necesitaba dinero, ahora tenía un hijo al que, cuando menos, tenía la obligación moral de mantener. (Sus obligaciones legales, si es que tenía algunas en aquel tiempo, no eran en absoluto claras.) Cuando, como llovida del cielo, le llegó la oferta de Niethammer de un puesto de editor de un periódico en Bamberg, Hegel saltó de alegría, aunque no exenta de cierta tristeza. Lo que él deseaba era seguir en la Universidad de Jena o marcharse a alguna otra; su plan de vida, trazado ya desde los tiempos de Berna, si no incluso antes en Tubinga, requería estar en una *universidad*. En lugar de eso, tendría que abandonar el lugar en donde había desarrollado sus ideas para dedicarse a una tarea sin ninguna relación con su trabajo.

Aunque Fries le había arrebatado el puesto docente de Heidelberg, Hegel no perdía la esperanza de ir algún día a aquella universidad, puesto que muchos de sus anteriores colegas y amigos de Jena se encontraban en ella. Jena misma había perdido su atractivo; como observaba en una carta de esta época,

la universidad le «parecía un convento». Los días gloriosos de Jena se habían esfumado, y la que solo unos cuantos años antes había sido un vibrante centro de la vida intelectual alemana, se había convertido en una pequeña ciudad que se engañaba a sí misma, y en la que libros insignificantes, «de los cuales difícilmente se editan más de cien copias», eran tenidos por obras de importancia universal [26]. Todo el mundo se marchaba; pero Hegel seguía anclado en ella, sin dinero ni perspectiva alguna de conseguirlo.

ESPERANZAS DE OTROS NOMBRAMIENTOS

Cualquier oportunidad de proseguir su carrera universitaria sería acogida con alegría. Uno de sus primeros alumnos en Jena, Karl Wilhelm Gottlob Kastner, que ahora era profesor de Química en Heidelberg, despertó las esperanzas de Hegel cuando le informó sobre el proyecto de una nueva revista literaria en Heidelberg, sugiriéndole la posibilidad de que aceptase él hacerse cargo de su dirección. Otro colega y amigo de Jena, Franz Joseph Schelver, también ahora en Heidelberg, le escribió animándolo, añadiendo la idea de que eventualmente pudiera encontrar algún tipo de docencia en la universidad (mientras observaba, de paso, que los rumores de que Hegel era un conferenciante ininteligible habían sido difundidos solo por los estudiantes, no por los profesores, y que él estaba tratando de acallarlos). En esa misma carta, Schelver le preguntaba por sus ideas sobre el tipo de revista de la que anteriormente Kastner le había hablado, a lo cual Hegel le contestó inmediatamente con un escrito titulado «Máximas para la Revista de Literatura Alemana».

Esta respuesta de Hegel contenía algunos temas muy suyos. En su opinión, el objetivo de tal revista debería ser la «promoción de la cultura científica y estética *(Bildung)*» [27]. (Es decir, el tipo de revista al que su padre y su madre habían estado suscritos en Stuttgart.) Y este objetivo sería perseguido publicando "críticas" de obras ya existentes, con las cuales el lector general pudiera verse introducido en las *cuestiones* básicas de las diversas "ciencias" en desarrollo de la vida alemana. Pero

la revista no se limitaría a ofrecer meramente *recensiones* que presentasen el contenido de diversos libros, ni tampoco habría de descender a los detalles de las *ciencias* particulares (Teología, Derecho, Medicina o cualquier otra). Su guía debería ser en todo momento el planteamiento general de generar «cultura espiritual universal *(Bildung)*, ciencia y gusto»; y esto no se conseguiría insertando en las páginas de la revista las "posturas personales" de algunos autores en las recensiones, ni siquiera aunque pretendiesen representar al público procediendo así [28]. (Puede que lo que Hegel estuviera proponiendo fuese una versión alemana de la *Edinburgh Review*, una revista que se guiaba por principios muy similares y que contaba con un amplio círculo de lectores en Gran Bretaña y en el mundo entero, entre ellos, por ejemplo, Napoleón, madame de Stael y Stendhal. Es evidente que Hegel leía la *Edinburgh Review* en sus épocas de Heidelberg y Berlín, y pudo muy bien haberla conocido antes, puesto que apareció por vez primera en 1802) [29].

Por si esto no bastara, la revista debía además frenar la propagación de lo que Hegel consideraba como el tipo de filosofía de mentes blandas o pusilánimes que sustituían la razón por el sentimiento y la mera opinión. A Hegel no le faltaban motivos para sentirse celoso de lo que él veía solo como filosofía pusilánime que por aquellos años había emergido en Alemania, puesto que cada día parecía más claro que esta corriente, y no la línea de pensamiento post-kantiano que él representaba, se estaba convirtiendo en la tendencia dominante de la filosofía alemana. (La moda de semejante filosofía del "sentimiento" seguiría ganando fuerza, y Hegel no dispuso efectivamente de medios reales para presentar su propia contrapropuesta hasta haberse instalado en Berlín después de 1818) [30]. Al pedirle Schelver su opinión sobre determinados autores, incluyendo a Schelling, Hegel aprovechó la oportunidad de asestar un golpe a su viejo amigo, de quien tristemente dijo que estaba ahora «empezando a renunciar solemnemente» a los principios básicos de la verdadera ciencia que una vez había acaudillado [31].

Esto no le impidió, sin embargo, escribir al mismo Schelling, en febrero de 1807, para notificarle su traslado a Bamberg para asumir el cargo de director de un periódico —cargo que describe en una carta como «no completamente respetable», pero

«al menos no deshonesto»— y para decirle que se sentiría más que feliz de editar una revista crítica de literatura alemana si la Academia Bávara de Ciencias (a la que Schelling se acababa de incorporar) financiara tal empresa, comentando a continuación cuán apropiado sería él para tal misión y de qué modo una revista bajo su supervisión podría servir de apoyo a los planes de reforma de la educación en Baviera entonces en marcha (en los que Niethammer estaba jugando un papel clave)[32].

Al final, ninguno de estos proyectos se plasmó en nada: ni la menor oferta de revista o de actividad editorial llegaron de Heidelberg. Schelling le aconsejó olvidar el asunto durante un tiempo y tomarse las cosas con más calma, echando con ello un jarro de agua fría sobre su esperanza de que el mismo Schelling pudiera hacer algo respecto a la sugerida revista en Munich; Schelling intentó suavizarle el golpe describiendo a las autoridades locales como personas «indecisas y estrechas de miras» que, ante la presencia de hombres como Hegel, se sentirían "turbadas"[33].

Finalmente, también su última expectativa en Jena se vino abajo. Hegel había acariciado la idea de que, tras el traslado de Schelver (profesor de Botánica) a Heidelberg, cabría persuadir a las autoridades de que reemplazasen un botánico por un filósofo especulativo, y que de ese modo el sueldo de Schelver le fuese asignado a él. Incluso había tratado ya de convencer a Goethe de que, además de sus clases de Filosofía, él sería capaz de enseñar Botánica, e incluso de hacerse cargo del jardín botánico, comentando de paso que «había coleccionado un herbario en Suiza, parte del cual conservo aún como recuerdo», y que «poder ocupar el apartamento ahora vacío del Jardín Botánico Ducal» sería sumamente provechoso para él[34]. Pese a todas sus tentativas, las autoridades decidieron finalmente reemplazar a un botánico por otro botánico, y no por un filósofo. (Tratando de atraerse el favor de Goethe, Hegel le contaba la siguiente anécdota: Schelling le había escrito entusiasmado ante el descubrimiento de agua realizado en la "frontera del Tirol" por un zahorí —un individuo que era capaz de localizar las aguas subterráneas sintiendo la "atracción" que ejercían sobre el bastón que llevaba en su mano—. Schelling había tomado este fenómeno como confirmación empírica de algunas tesis de

su filosofía de la naturaleza, observando que las acciones del adivino permitían la manifestación de "polaridades incognoscibles" [35]. Desgraciadamente, y para bochorno de Schelling, se descubrió muy pronto que aquel hombre no era más que un charlatán. En una carta posterior dirigida al propio Schelling sobre el asunto —antes de que se descubriese el fraude del zahorí—, Hegel decía cauteloso que a él quizá le «temblaba demasiado el pulso» para poder hacer el experimento) [36].

Con la vacante de Botánica cerrada para él, Hegel había agotado todas sus opciones. Bamberg era ahora su única alternativa.

El traslado a Bamberg

Uno de los rasgos más llamativos de la personalidad de Hegel es que jamás culpó a los franceses de sus problemas. Su vida entera había quedado desarticulada como consecuencia de las invasiones francesas de los estados alemanes y del caos que sembraron a su paso. Hubiera sido extremadamente fácil para una persona en su situación haber quedado amargada, y justificar sus fracasos con excusas del tipo «si los franceses no hubieran...»; pero Hegel no sucumbió jamás a la tentación de culpar a los franceses por sus dificultades. En lugar de ello, aceptó un tanto amargamente la conclusión de que no tenía más alternativa real que la de aceptar el trabajo de editor que se le ofrecía en Bamberg, un trabajo que no le repugnaba del todo, pero que claramente era para él solo de segundo rango.

Aún así, se resistía a quemar todas sus naves en Jena. En la carta a Goethe para comunicarle su traslado a Bamberg, disimuló el asunto, diciendo que había recibido una «oferta de un negocio privado temporal, con ocasión» de su primer viaje a Bamberg y que «viendo que aceptar la oferta significaba asegurar la subsistencia en el futuro», pensaba que debería pedir «un permiso de ausencia este verano del puesto de docente», mientras esperaba que llegase el día en que su enseñanza en la Universidad de Jena le «permitiera ganarse su subsistencia, así como también comprometerse en más nobles ocupaciones» [37]. Preocupado obviamente porque su pequeña treta pu-

diese ser descubierta, le indicó a Niethammer que iba a disimular de este modo la noticia ante Goethe, pidiéndole que no le contradijese si alguien le preguntaba al respecto.

Con este traslado a Bamberg Hegel tenía algunas razones para mantener la esperanza. Dado que Niethammer acababa de ser elevado a una alta posición en Munich en el departamento educativo del reino de Baviera, cabía esperar que con su influencia consiguiera para él un nombramiento en alguna de las universidades bávaras ya reorganizadas o en proceso de reorganización. Y era claro que residir en Baviera facilitaba las cosas, en caso de que esta posibilidad llegara a producirse.

El deseo de escapar a su incómoda situación en Jena por el nacimiento de su hijo ilegítimo, influyó también sin duda en el traslado de Hegel. El niño fue bautizado como Georg Ludwig Friedrich Fischer (puesto que el apellido de soltera de su madre era Fischer). En su certificado de bautismo figuraban dos padrinos (junto a una declaración de que Ludwig Fischer era el tercer hijo ilegítimo de Johanna Burkhardt y que ella era una esposa abandonada): un buen amigo de Hegel, el librero Friedrich Frommann, y su propio hermano, Georg Ludwig Hegel, identificado en los documentos como «Teniente del Regimiento Real de Württemberg, Príncipe Heredero» [38]. El nombre del niño respondía a los de sus dos padrinos, el hermano de Hegel, Georg, y Friedrich Frommann. Esta es una de las rarísimas ocasiones en las que el hermano de Hegel aparece después de la estancia de este en Stuttgart; a todos los efectos, Hegel no lo mencionó jamás. Poco tiempo después, Hegel comenzó a referirse al niño con el nombre francés de Louis en lugar de Ludwig, como si tratara de distanciarse psicológicamente de la realidad de su hijo ilegítimo; solo volvería a ser Ludwig cuando, en 1816, cinco años después de haberse casado, Hegel decidió aceptarlo en su propia casa.

Resulta claro que este asunto pesaba sobre su conciencia; en una carta a Frommann en julio de 1808 decía, refiriéndose a la Sra. Burkhardt: «Continúo lamentando dolorosamente no haber sido capaz hasta ahora de sacar de su situación actual a la mujer que es la madre de mi hijo, y que tiene derecho a exigirme que cumpla para con ellos mis obligaciones. Le estoy profundamente agradecido a usted por haber facilitado en mi lugar la

ayuda que yo debería haber aportado»[39]. De aquí puede deducirse que Hegel había recibido alguna suma de su amigo (en otros lugares de sus cartas se habla de préstamos de los Frommann) para atender a las necesidades de Ludwig Fischer. (Más tarde, en 1811, por razones desconocidas, la Sra. Burkhardt entregó a Ludwig Fischer a la cuñada de Friedrich Frommann, que había abierto una residencia para niños sin padres.)

Tenemos alguna noticia, pero no completamente fiable, de que Hegel le ofreció casarse con ella, o al menos de que le insinuó el matrimonio como una posibilidad. De hecho, el marido, que la había abandonado, murió poco después del nacimiento del niño, y corrió el rumor de que Hegel le había prometido matrimonio poco después de la muerte de su marido, pero que una vez que se trasladó a Bamberg se había olvidado convenientemente del asunto. Que todo eso fuese cierto no está acreditado; pero uno de los motivos de Hegel para marcharse a Bamberg pudo haber sido desde luego el deseo de distanciarse de una situación incómoda. En cualquier caso, y con independencia de lo que la conciencia de Hegel pudiera haberle dictado, la Sra. Burkhardt y Ludwig Fischer se quedaron en Jena.

PERIODISTA PROFESORAL DE BAMBERG

La reorganización napoleónica de Alemania y la vida universitaria

La reorganización de Alemania bajo la hegemonía francesa en 1803 sufrió una segunda reorganización bajo el imperio de Napoleón en 1806, que incluía la Confederación del Rin, una invención totalmente napoleónica. (Se estima en un sesenta por ciento el número de alemanes sometidos al mandato de los nuevos gobernadores durante el período revolucionario)[40]. El acta de fundación de la Confederación del Rin (a la que pertenecía Baviera) estipulaba una serie de obligaciones de los "aliados" sobre su contribución a Francia durante el tiempo de guerra; estas obligaciones provocaron a su vez varios movimientos de reforma dentro de los estados alemanes, al objeto de ajustar su administración a los nuevos gobernantes y fron-

teras, y a la necesidad de "modernizarse" para poder mantener los grandes ejércitos y cargas gubernamentales del nuevo orden de cosas que los franceses habían impuesto.

La fiebre reformadora de la modernización trastocó de arriba abajo el viejo orden de las universidades alemanas, y con ello volvieron a renacer las esperanzas de Hegel de ser contratado por alguna de ellas. El antiguo gremio profesoral, responsable también de la gestión de las universidades, tuvo que encajar, desde finales del siglo XVIII, el desafío representado primero por Gotinga y más tarde por Jena. En la era napoleónica, ese gremio se encontraba en franca desbandada. Las carreras en las universidades, al menos en teoría, estaban ahora abiertas "al talento", y los poderosos funcionarios, como Niethammer y Jacobi en Baviera, iban a tener mucha más influencia para colocar a sus favoritos que lo que el viejo gremio hubiera podido esperar nunca.

No es de extrañar, por tanto, que las cartas de este período muestren a un Hegel en constante acecho de nuevas oportunidades, atento siempre a los rumores de creación de nuevas universidades, o de la puesta en marcha de las antiguas tras haber sido reorganizadas. Hasta su nombramiento de profesor en la Universidad de Heidelberg en 1817, sus cartas abundan en comentarios sobre las personas que habían obtenido una plaza en tal o cual institución, y en frecuentes quejas ante la injusticia de que hubieran sido admitidas en la universidad personas de escaso talento que, ni de lejos, se lo merecían tanto como él. Le preocupaba sobremanera el hecho de que aquellos nombramientos de profesor recayeran no sobre los filósofos que cultivaban la línea post-kantiana, sino sobre los que mostraban más interés por desarrollar las diversas filosofías románticas del "sentimiento" y la "intuición". Para su desgracia, eran estos, y no él, los que alimentaban la imaginación de los intelectuales y del público alemán en esta época [41].

Alemania se había visto convulsionada en un período de tiempo más bien breve. El Sacro Imperio había dejado de existir, y, poco tiempo después de la batalla de Jena, la anteriormente temible Prusia parecía condenada a dejar de contar en la nueva reorganización de los poderes europeos. El invencible ejército prusiano había sido desbaratado en la batalla de Jena,

y Napoleón pudo avanzar sin problemas hasta Berlín, obligando a la corte real a retirarse, para buscar su salvación, a los confines más orientales de los dominios prusianos. Cuando, en junio de 1807, Napoleón derrotó con toda comodidad a los rusos en Friedland, los prusianos se vieron forzados a firmar el humillante Tratado de Tilsit, que los desposeía de todas sus tierras al oeste del río Elba y de los grandes territorios que poseían en Polonia. (Napoleón humilló gratuitamente a los prusianos haciéndolos esperar en la orilla mientras él y el zar Alejandro de Rusia firmaban un tratado de paz en una balsa en el centro del río Nieman.) La "máquina estatal" de Federico, anteriormente condenada por Hegel, quedaba así absolutamente desmantelada. Baviera, en cambio, que se había aliado con los victoriosos franceses, parecía estar embarcada en su propio proceso de reforma y modernización.

EL *BAMBERGER ZEITUNG*

Hegel se instaló en Bamberg para hacerse cargo de la edición del periódico, el *Bamberger Zeitung*, entre primeros y mediados de marzo de 1807 (aproximadamente un mes después del nacimiento de su hijo ilegítimo); su marcha fue por tanto anterior (aunque muy próxima) al total derrumbe de Prusia tras el colapso de su ejército en la batalla de Jena.

Poco después de su llegada tomó posesión de su cargo de director. La *Fenomenología del espíritu* se publicó finalmente en abril de 1807, y Hegel aprovechó la ocasión para insertar en su periódico una "noticia" sobre su nuevo libro, ensalzando sus virtudes. (La misma "noticia" fue enviada para su publicación a la *Allgemeine Literatur Zeitung*, que se había trasladado de Jena a Halle, y a lo que quería ser un débil sustituto de esa revista en Jena, la *Jenaer Allgemeine Literatur Zeitung*.)

Hegel se había embarcado en una situación un tanto turbulenta. Bamberg había sido un centro de publicaciones durante algún tiempo, y el editor de su *Fenomenología*, Anton Goebhardt, poseía una casa editorial bien establecida, con una lista bastante prestigiosa de autores, y mantenía estrechos vínculos

con la Universidad de Wurzburgo. Bamberg era mucho mayor que Jena: 17.169 habitantes en 1807 [42].

El periódico mismo tenía una interesante historia. Antes de que Hegel asumiera su dirección, el *Bamberger Zeitung* había sido perfectamente gestionado por un francés, Gerard Gley, originalmente un abate, que, por ser sacerdote, se había visto obligado a huir de Francia en 1791, y que una vez aterrizado en la católica Bamberg, se convirtió en director de aquel periódico. Gley le añadió un suplemento decididamente político, al que llamó «Charon», que debatía sobre los tópicos políticos actuales bajo forma de diálogo entre dos "personajes", Caronte (Charon) y Mercurio. «Charon» duró desde 1797 hasta 1801. El tal Gley tenía un carácter voluble: primeramente se hizo con el periódico, luego lo vendió en 1801, y después volvió nuevamente a dirigirlo en 1804. En 1806, siguiendo el espíritu de los tiempos, abandonó repentinamente esa dirección para acompañar al mariscal Davoust del ejército francés en su marcha sobre Polonia. Más tarde fue nombrado allí general comisario del principado de Lowkowitz. (Gley acabó sus días como profesor de Filosofía en la Universidad de Tours) [43].

Pero con independencia de cualquier otra cosa, Gley fue un magnífico empresario para el periódico. Durante su época de director consiguió elevar a 2.000 el número de suscripciones. Cuando en 1801 decidió venderlo, el arzobispo —en 1801 Bamberg era todavía una propiedad de la Iglesia— le exigió rebajar el precio y vendérselo a una determinada persona, el señor Schneiderbanger, muy bien conectado al parecer con las autoridades eclesiásticas. Pero Schneiderbanger sabía poco o nada sobre la edición de un periódico; por ello tuvo que procurarse la ayuda de algunos profesionales que regentasen la empresa, y en 1804 se vio obligado a pedir a Gley que retornase como editor en jefe. Cuando Gley se marchó con las tropas francesas en 1806, contrató a otro filósofo, el profesor Deuber, que al parecer consiguió convertir en poco tiempo el periódico en un foro de intragable pedantería. Como Niethammer comentaba en la carta en la que invitaba a Hegel a asumir la dirección, Deuber «había dirigido el periódico de manera tan brillante que estaba a punto de encender la antorcha de su muerte» [44]. El contrato inicialmente firmado con Deuber duraría solo hasta

que Gley retornara, cosa que, por supuesto, nunca ocurrió; pero las pérdidas del periódico forzaron a su dueño a despedir a Deuber. Ahora, la urgencia de encontrar un nuevo editor era extrema, y Schneiderbanger le rogó a Niethammer que se encargase él; este rehusó, pero recomendó a Hegel. Urgido por la necesidad —y al parecer convencido, pese a su experiencia con Deuber, de que los filósofos eran buenos directores— Schneiderbanger aceptó inmediatamente la candidatura de Hegel.

Lo que le ofrecían no era el puesto universitario que él deseaba, pero Hegel lo aceptó de buen grado. En primer lugar, ese puesto le proporcionaba los ingresos y la oportunidad que le permitirían seguir trabajando en su "sistema", ahora que su introducción (la *Fenomenología*) estaba terminada. De hecho, parece que abordó casi de inmediato la parte de la *Lógica*, puesto que se había traído consigo las notas que sobre este tema había reunido en Jena. En segundo lugar, el cargo le proporcionaba lo que Hegel llamaba una "vida pública": como comentaba en una carta a Niethammer, «tan seductor como el aislamiento independiente es que todo el mundo deba mantener una conexión con el Estado, y trabajar en su nombre [...]. No voy a llevar realmente una vida privada, porque no hay hombre más público que el periodista» [45].

Hegel tenía también otras razones para sentirse satisfecho con este cargo. Como comentaba a Niethammer, editar un periódico político sería especialmente interesante para él, puesto que, como decía, «podré proyectar mi curiosidad sobre el seguimiento de los acontecimientos del mundo», a lo cual añadía: «La mayoría de nuestros periódicos son inferiores a los franceses; sería interesante que un periódico alemán se aproximase al estilo de uno francés —sin caer, por supuesto, en la pedantería, y conservando la imparcialidad de las noticias y reportajes que por encima de todo piden los alemanes» [46]. Y Hegel era, en fin, un devoto de los periódicos y revistas políticas. Mientras vivía en Jena había comentado incluso en su diario: «Leer el periódico de la mañana es la plegaria matutina del realista. Uno orienta su actitud hacia *el* mundo o bien por Dios, o por lo que el mundo es. La primera vía da tanta seguridad como la segunda, pues en cada caso uno sabe dónde está» [47]. De este modo, si no su interés por la religión, al menos su interés por

el realismo político podía encontrar expresión en su nuevo trabajo.

El periódico aparecía todos los días, incluidos los domingos. Sus noticias consistían mayoritariamente en reportajes recogidos de otros periódicos (en particular los de las ciudades principales) y en colaboraciones de "corresponsales" (es decir, de cualquiera que ofreciese un relato interesante de los sucesos ocurridos en el lugar en que se encontraba). Bamberg se había convertido en un importante cruce de caminos para el comercio y para el tráfico desde diversas ciudades bávaras a Wurzburgo y a otras áreas prusianas y no prusianas de Alemania, lo cual aumentaba la importancia regional del periódico. (La variedad de noticias en él publicadas sobre cosas tales como conexiones de los viajes a tal o cual lugar, atestiguan la creciente importancia de Bamberg en este aspecto) [48].

Por lo demás, Hegel gozó de algunos golpes de buena suerte: justamente cuando se hizo cargo de la dirección editorial, uno de los mayores competidores del periódico, el *Erlanger Zeitung*, fue temporalmente cerrado por haber ofendido a los censores, y el *Bamberger Zeitung* recogió un buen ramillete de nuevos lectores que no podían ya recibir su querido *Erlanger Zeitung*. El periódico de Hegel se encontró de este modo en mejor situación financiera que antes. Además, la urgente necesidad de un nuevo editor por parte de Schneiderbanger y la conveniencia de capitalizar el reciente cierre del *Erlanger Zeitung*, colocaron a Hegel en posición de negociar un acuerdo ventajoso respecto a su paga: él y Schneiderbanger se repartirían a partes iguales las ganancias del periódico. La oferta original a Hegel había sido un salario de 540 florines, que a él le pareció apenas suficiente. El nuevo acuerdo le proporcionaría, según él mismo reconoció, un salario de al menos 1.348 florines, que encontró bastante amplio. Por otra parte, y según le comunicaba a Niethammer, había persuadido a Schneiderbanger de que aceptase que el contrato tuviera un carácter "temporal" y sujeto a anulación inmediata si Hegel recibía alguna oferta de un "puesto importante" (en otras palabras, de una universidad) [49].

HEGEL COMO EDITOR PRO-NAPOLEÓNICO

El periódico tenía orientación pro-napoleónica, entre otras cosas porque Baviera era aliada de Francia, y esto cuadraba muy bien con Hegel, cuyas simpatías por la causa francesa eran claras. Por otra parte, dado que en su *Fenomenología* había sostenido que la filosofía alemana era requisito necesario para completar la Revolución, Hegel debió de encontrar perfectamente coherente que un filósofo alemán interpretase para un público alemán la reorganización napoleónica que se estaba efectuando en los *Länder* alemanes.

En una carta a un antiguo alumno (fechada el 23 de enero de 1807, un mes antes de que Niethammer le ofreciese el 16 de febrero el cargo de editor), Hegel había observado que los franceses habían desterrado el "temor a la muerte" (un tema anunciado ya en su ensayo de 1800 sobre «La Constitución alemana»), cosa que había dado a Francia el «gran poder que despliega frente a los otros». Y añadía que otras naciones (es decir, Alemania) se verían ahora forzadas a «abandonar su indolencia respecto a la actualidad e intervenir en ella»; y al proceder así, seguía diciendo, podrían «tal vez superar a sus maestros».

Con estas palabras se refería a la filosofía idealista post-kantiana, que, en su opinión, aunque tiene "algo de solitario" no puede sin embargo «mantenerse apartada de la actividad de los hombres, de aquello que despierta su interés». Solo una filosofía idealista como esta podía suministrar al pueblo las herramientas necesarias para entender el significado de los acontecimientos históricos que ocurren a su alrededor. «La ciencia sola es teodicea —añadía Hegel— y puede como mucho librarnos de enmudecer maravillados ante ciertos sucesos al igual que los brutos, o, mostrando una mayor inteligencia, atribuirlos a los accidentes del momento o a los talentos de un solo individuo, haciendo con ello que el destino de los imperios dependa de la ocupación o no ocupación de una colina».

En la concepción de Hegel, la época que sucedió a Jena se caracterizaba porque lo que había mantenido ligada a la gente en el pasado se encontraba ahora "sin espíritu", sin un elemento constitutivo de la identidad colectiva europea; de ahí que las viejas instituciones y prácticas que sostenían el anterior

modo de vida «no tuviesen ya estabilidad alguna dentro de sí mismas» y se vieran obligadas a ceder el paso a nuevas instituciones más modernas, puesto que aquellas viejas prácticas eran solo los "ordenamientos" que la vida actual había «desechado como los inservibles zapatos de un niño» [50]. La Revolución en cambio, pensaba Hegel, era justa e imparable, porque encerraba lo que ahora requerían los hombres modernos.

Desde sus años en Tubinga, Hegel tenía la convicción de estar viviendo en un período de gestación de un nuevo comienzo. Cuando se encargó de la edición del periódico, aquella convicción de hallarse en el centro de una completa revolución de las formas de vida se vio absolutamente reforzada. La batalla de Jena había significado para Hegel el punto álgido de aquella serie de sucesos: en una carta fechada el 30 de agosto de 1807 (casi un año después de la batalla), se refería a ella como «ese suceso grandioso que fue la batalla de Jena, la clase de suceso que ocurre solo una vez cada cien o mil años» [51].

Con este tipo de creencias, la idea de dirigir un periódico político pro-francés para un público alemán no podía serle indiferente, incluso aunque esta no fuese su opción preferente en cuanto a un puesto remunerado. En su conjunto, Hegel permaneció fiel a la idea comunicada a Niethammer de intentar editar el periódico con la "imparcialidad" que a su entender «demandaban los alemanes», y mantuvo sus propios juicios personales separados del periódico —cosa que le resultaba bastante cómoda, y que ya había recomendado a los autores de la revista literaria que había propuesto para Heidelberg.

Sin embargo, los criterios de selección y el deseo de ofrecer a sus lectores un contexto político más amplio, exhibían ya de por sí claramente las ideas pro-napoleónicas del director del periódico. Por ejemplo, el apoyo a los franceses se veía reforzado por la inclusión de reportajes que mostraban el buen comportamiento del ejercito francés en su marcha por diversas regiones alemanas. En un artículo del 10 de mayo de 1807, un mes antes de la derrota final de los rusos por los franceses en Friedland, hay una alusión al buen hacer de las tropas francesas; el artículo observaba que, en todas partes, «era bien conocida la excelente conducta de los franceses» [52].

(La presencia de tropas francesas en suelo alemán era, por

supuesto, un punto de resentimiento entre muchos alemanes, y en poco tiempo iba a convertirse en la chispa que inflamase la creciente resistencia a la ocupación francesa, a medida que iba resultando más y más evidente que los franceses eran "liberadores" solo en muy pequeña parte, pues en su conjunto no eran más que una fuerza de ocupación que pretendía utilizar a Alemania para alimentar sus crecientes demandas de tropas y como apoyo financiero de sus ambiciones continentales. Pero nada de esto era tan claro todavía en el tiempo en que Hegel seleccionaba los reportajes para su inclusión en el periódico.)

Para mostrar el contraste entre la bondad de los franceses y la maldad de los rusos (aliados de Prusia), Hegel incluía referencias al ejército ruso (en los diarios de 20 y 21 de marzo de 1807) exhibiendo que «el comportamiento de los cosacos» incendiaba pueblos enteros y asesinaba a sus habitantes para conseguir objetivos políticos [53]. En un recuadro aparecido ese mismo 21 de marzo se decía que el «renacimiento de Alemania no podía depender de la "imitación de las costumbres, las leyes, la política y el carácter de gentes tan supersticiosas" como los rusos» [54]. (El posterior triunfo francés en Friedland fue descrito en el *Bamberger Zeitung* como una «gloriosa victoria») [55].

Era obvio que Hegel se mostraba muy interesado por el modo en que los franceses parecían querer modernizar Alemania. En particular se sentía fascinado con la introducción de la Constitución liberal monárquica en el recién creado reino de Westfalia, y dedicó muchas páginas del periódico a cubrir la organización que lo presidía. El reino de Westfalia había sido creado por Napoleón con objeto de suministrar un modelo moral para otros estados alemanes, y también para dar un trono a su hermano más joven Jerome (aunque las prioridades de Napoleón no siguieran necesariamente este orden). El reino recibió una Constitución liberal, proclamada en noviembre de 1807, «que incorporaba las promesas emancipatorias de la edad revolucionaria: igualdad civil y libertad religiosa, abolición de gremios, servidumbre y privilegios aristocráticos, e introducción del código legal francés, de los tribunales abiertos y de los juicios mediante jurado» [56]. Era, en verdad, la primera Constitución dada nunca a un estado alemán.

Innecesario es decir que Hegel tuvo que sentir un profundo interés por ese cuerpo político —el reino de Westfalia tenía casi el mismo tamaño que Prusia después de haber perdido una buena parte de sus tierras tras el Tratado de Tilsit—. En el año 1807, cuando la estrella de Napoleón estaba en su punto más alto, el reino de Westfalia debía de aparecérsele a Hegel como el verdadero heraldo del futuro, y en consecuencia fue raro el número del periódico que no contuviese por aquella época —desde finales de 1807 (fecha de la promulgación de la Constitución del reino) y a lo largo de todo el año 1808— algún reportaje sobre los desarrollos constitucionales en el reino de Westfalia [57]. Ese interés por Westfalia es también evidente en sus cartas a Niethammer, en las que constantemente habla con aprobación de lo que allí sucedía [58].

Pero el reino de Westfalia no resultó ser lo que había prometido: en lugar de ser la punta de lanza de la emancipación de inspiración francesa, se convirtió rápidamente en un sumidero de corrupción; el prometido Gobierno representativo no se plasmó nunca de forma real, y el entero estado fue tratado por los franceses casi exclusivamente como fuente de ingresos y de hombres que alimentasen la máquina de guerra francesa (el reino de Westfalia tenía la tasa más alta de soldados en el ejército francés que ningún otro lugar de Europa) [59]; con la derrota de Napoleón en 1813, el efímero reino se desvaneció inmediatamente. Pero, mientras tanto, en el año 1807 Napoleón probablemente encarnaba para Hegel la figura del "Teseo" que había soñado para Alemania en «La Constitución alemana». En una noticia del 2 de agosto de 1807, que informaba de que los astrónomos de la Universidad de Leipzig habían bautizado a una estrella con el nombre de Napoleón, Hegel insertó la observación de que Napoleón «no ha abierto nuestros ojos a nuevas visiones de mundos inaccesibles, pero ha hecho quizá algo mejor: desplegar ante nuestra vista una panorámica completa de un nuevo mundo que se encuentra aquí, al alcance de la mano» [60].

Hegel era muy aficionado a los reportajes sobre los sucesos de París, sobre todo cuando tenían alguna relación con el modo en que Napoleón parecía animar (al menos para Hegel) el desarrollo de las ciencias. En una de estas noticias (12 de agosto

de 1807), por ejemplo, se citaba al emperador como hombre que mostraba un gran «respeto por las ciencias», y también «rechazo de los enemigos de la filosofía, de los sofistas de los diversos partidos que buscan obstruir el progreso de la razón»[61]. Era obvia la comparación implícita con la incapacidad de los príncipes alemanes para hacer otro tanto.

(Por ejemplo, su viejo amigo en Jena, Thomas Seebeck, le escribía el 29 de enero de 1808 sobre los nuevos y excitantes experimentos que se estaban realizando en Inglaterra, añadiendo amargamente: «A nosotros, los pobres físicos alemanes, nos va a resultar por desgracia extremadamente difícil mantener el ritmo de nuestros ricos vecinos», a lo cual añadía con tristeza que uno de los investigadores ingleses había ganado el año anterior un premio científico en París)[62].

En otro artículo se describía a Napoleón como defensor de la libertad confesional y enemigo de los "partidos intolerantes" que deseaban volver a introducir la unidad religiosa; en oposición a los anteriores reyes franceses, que, como Hegel decía, no eran tanto reyes de la nación como «reyes de una casta o de una secta», el estatuto de Napoleón como emperador era «puramente nacional» y, por tanto, por encima de divisiones confesionales[63].

La moraleja de esta historia con respecto al estatuto de los protestantes en las tierras recién adquiridas por una Baviera puramente católica no debió de pasar inadvertida con seguridad a los lectores del periódico de Hegel: los protestantes no habían obtenido hasta el año 1801 sus derechos de ciudadanía *(Bürgerrechte)* en la católica Baviera, y la adquisición por parte de Baviera de grandes territorios protestantes en los años 1803 y 1806 había convertido la situación de los protestantes en el reino de Baviera en un problema cada vez más acuciante[64].

De este modo, aunque la política oficial de Hegel era no sesgar la línea editorial del periódico introduciendo sus propias ideas (como supuestamente ordenaban también las leyes que regulaban la prensa), Hegel era sencillamente incapaz de reprimir su entusiasmo por los franceses, e incapaz de anular por completo su huella en el diario que editaba. Solía incluso insertar comentarios editoriales en las reimpresiones de los reportajes prusianos, con el fin de subrayar lo que según él era

falso en tales reportajes. Por ejemplo, el 27 de mayo de 1807 introdujo en un comunicado oficial de Prusia la afirmación de que ese comunicado estaba lleno de «las más espantosas mentiras que fuera posible fabricar»[65]. Siguiendo esta misma estrategia, reproducía con frecuencia informes prusianos de las maniobras de Napoleón para luego contrastarlos con versiones más halagüeñas (y fiables) procedentes de otros periódicos, y con comentarios propios al objeto de hacer ver que la publicación de tales mentiras por los prusianos reflejaba claramente la situación desastrosa en la que se encontraba aquel Gobierno. Era perfectamente claro que la orientación pro-napoleónica del periódico coincidía exactamente con sus propias opiniones; en modo alguno tenía que esforzarse para ofrecer a la autoridades y censores de Baviera informaciones y comentarios que fuesen en contra de sus propias ideas o deseos[66].

La vida en Bamberg

Hegel se adaptó rápidamente al modo de vida de Bamberg, donde su espíritu naturalmente gregario encontró un nicho acogedor. Su condición de editor del periódico local lo convertía en una figura social importante en la escena bamberguesa, lo cual halagaba plenamente su orgullo.

Entabló una buena amistad con una pareja asimismo recién instalada en Bamberg, Johann Heinrich Liebeskind (un alto funcionario, el *Oberjustizrat*, del Real Consejo Superior) y su esposa. Los dos poseían una cultura *(Bildung)* notable, siendo el Sr. Liebeskind un virtuoso de la flauta y su mujer una experta escritora y traductora, además de buena conocedora de la música. (La Sra. Liebeskind había sido amiga íntima de Caroline Schelling y, junto con ella, miembro entusiasta del Club Republicano de Maguncia y defensora de la Revolución; estaba divorciada de un prominente historiador de la música de Gotinga.) Hegel le escribía a Niethammer que «apenas si visitaba ninguna otra casa», y sus cartas abundaban en referencias a las partidas de cartas —una fuente de satisfacción para Hegel durante toda su vida— celebradas en el hogar de los Liebeskind en compañía de algunos otros notables de la ciudad[67].

También le contó, no sin cierta satisfacción, la comidilla que corría en Bamberg sobre su cortejo a una aristocrática "Sra. Von Jolli", algo que él se apresuró a asegurar a Niethammer que no tenía base real ninguna. (Ella y su marido —un oficial del ejército bávaro— eran al parecer buenos amigos de los Niethammer.) La satisfacción de Hegel por su aceptación en Bamberg era también evidente para sus amigos los Frommann, aunque estos no dejaron de manifestarle nunca que hubieran preferido verlo volver al ambiente universitario de Jena [68].

Hegel le contó que incluso había asistido a un baile de fin de año disfrazado de *valet* de cámara, disfraz que decía haberse procurado con facilidad del «portero de la sala, al igual que su peluca» [69]. (En su *Fenomenología*, Hegel había ampliado el viejo dicho francés de que ningún hombre es un héroe para su ayuda de cámara, añadiendo: «No, desde luego, porque el hombre *no sea un héroe, sino porque el mayordomo es un mayordomo*, cuyas obligaciones son ocuparse de su señor no en tanto que héroe, sino en tanto que hombre que come, bebe y ha de vestirse, es decir, con la individualidad que suponen sus necesidades e ideas» [70]. La cuestión que aquí Hegel trataba era que los aspectos "universal", moral o heroico de una acción son fáciles de olvidar, y que el mayordomo es un puro "particularista" que solo es capaz de ver la dimensión particular y contingente del personaje en cuestión, y no de contemplarlo bajo la perspectiva del gran significado que puedan tener sus acciones.)

A medida que su humor mejoraba, Hegel cultivaba más y más su pasión por la buena mesa y el buen vino; y en sus cartas eran frecuentes las alabanzas a la cerveza de Bamberg, deteniéndose incluso a expresar sus recelos de que las ordenanzas bávaras recién introducidas pudieran dañar la calidad de tan excelente bebida local. Igualmente alababa la bondad del vino, un gusto que siempre lo había acompañado, al menos desde sus días en Frankfurt. Le pidió a Niethammer que le consiguiera en Munich una especial "cafetera Rumford" —Hegel era un ávido consumidor de café— y pocos meses después le comunicaba bromeando «la gran proporción de actividad científica que era deudora de ese café» [71].

La aversión de Hegel a Baviera

Pero, a pesar de su aceptación en el medio social de Bamberg y de contar con un foro para conducir a la opinión pública por una dirección pro-francesa, Hegel no se sintió nunca satisfecho con su empleo ni con el hecho de tener que residir en Baviera, un principado que había prosperado fácilmente gracias a su alianza con Francia, y que, aunque al final del siglo XVIII parecía que iba a ser engullido por Austria, en 1806 se había convertido en el miembro mayor y más importante de la Confederación de Rin al haberse anexionado además Bamberg, Augsburgo, Nuremberg, los anteriores condados prusianos de Ansbach y Bayreuth, y una multitud de otros estados eclesiásticos y ciudades imperiales libres. En ese mismo 1806, Baviera se había transformado en reino. Bajo el mandato del conde Maximilian Montgelas, un aristócrata francés procedente de Saboya que había aprendido a hablar alemán en la década de 1780, y cuyo padre había sido un fiel defensor de los Wittelsbach (la familia que gobernaba Baviera), el recién organizado reino procedió a reformarse a sí mismo.

La necesidad de reforma era clara, y Montgelas no perdió el tiempo. Baviera se había anexionado muchos lugares que no tenían nada que ver con nada que pudiera parecerse a una historia o una tradición bávaras; por ejemplo, Baviera, anteriormente católica en su integridad, poseía ahora grandes asentamientos protestantes. En los años tumultuosos de la era napoleónica era evidente que el Estado necesitaba desarrollar sus recursos no a fin de alimentar los sueños principescos de gloria (como anteriormente había hecho el duque Karl Eugen en Württemberg, con el padre de Hegel como uno de sus administradores encargados de aumentar sus riquezas), sino simplemente para sobrevivir y responder a sus obligaciones con su aliada Francia. En Baviera, la Iglesia católica había poseído vastas extensiones de tierras, y había ejercido un amplio control sobre recursos muy valiosos. Percatándose del uso que podría darse a esos recursos, Montgelas no perdió un segundo en reclamarlos para el Estado, en nombre de la secularización y la igualdad civil, lo cual, innecesario es decirlo, no le granjeó las simpatías de los funcionarios católicos de aquel país [72].

Esta nueva necesidad de reforma cambió el modo en que los alemanes empezaron a concebir la administración en general. Su administración había estado siempre basada en supuestos cameralistas, cuya falsedad no había sido tan evidente en los días pre-napoléonicos; pero, a medida que se impuso la necesidad de codificar y racionalizar siguiendo la ola de reorganización napoleónica de Alemania, las dificultades de la doctrina cameralista se pusieron de manifiesto. La estructura de la vida provinciana alemana se resistía a tales movimientos de homologación. Los problemas inherentes a la confrontación entre las estructuras de la ciudad provinciana y la vida moderna eran evidentes para Hegel desde hacía bastante tiempo, y esta evidencia se había agudizado con el transcurrir de los años. La consolidación del territorio en lugares como Baviera tenía el efecto práctico de hacer evidente que ya no bastaba con mantener la vieja actitud de contentarse con salir del paso en los problemas implicados en este choque entre la vida provinciana y las necesidades de una administración consolidada.

Por otra parte, la actividad administrativa en Baviera tenía no solo que adaptar sus viejas estructuras provincianas a las nuevas e "ilustradas" políticas del Estado, sino que también tenía que ajustar a la política de Baviera áreas que anteriormente no habían sido en absoluto bávaras ni en cultura ni en actitudes. Los funcionarios bávaros, sin el menor conocimiento de las tradiciones locales, se presentaban repentinamente en aquellas tierras como oficiales del Gobierno. Y gobernaban de acuerdo con la autoridad de la doctrina cameralista y del nuevo código civil napoleónico, y no según las normas que habían sido establecidas por una tradición reconocible por aquellas gentes. Es decir, que los funcionarios gobernaban en nombre de lo que supuestamente era correcto y racional, no en términos de lo que había sido establecido por los modos populares y la memoria colectiva, y por tanto sus pretendidas reformas iban naturalmente a encontrar toda suerte de resistencias. Estas ciudades tradicionales eran para tales funcionarios una suerte de anatema, y los antiguos y católicos territorios de Baviera se sentían particularmente amenazados por ellos. Que el mejor amigo de Hegel en Bamberg —J. H. Liebeskind— fuese uno de estos funcionarios no era con seguridad accidental; la idea de Hegel

de que estos oficiales habían adquirido el *derecho* a ser los gobernadores de tales áreas por razón de su *Bildung* se veía confirmada con el caso de Liebeskind.

Todos los problemas que Hegel había tratado teóricamente en Jena se habían convertido ahora en problemas reales en Bamberg, y la respuesta de los bávaros le exasperaba al infinito. En particular, su irritación se acrecentaba ante los intentos de los historiadores oficiales de Baviera de sostener que la legitimidad del recién formado reino se basaba en un largo y rico pasado cultural unificado que lo constituía como "pueblo". (Entre los supuestos hallazgos de estos se incluían los pretendidos lazos de la familia de los Wittelsbach con el mismísimo Carlomagno, promocionando así la idea de que algo del expandido reino de Baviera había sido ya en el pasado una pieza del antiguo imperio).

A Hegel no podía causarle mayor desprecio este tipo de historias [73]. Como observaba sarcásticamente en una carta del 21 de abril de 1808, Baviera no necesitaba ninguna «justificación para la antigüedad de su literatura y arte», ahora que poseía «Augsburgo, Nuremberg, Ansbach, Ulm y Memmingen» (lugares todos ellos que antes eran no-bávaros) [74]. El desprecio de Hegel por la "antigua Baviera" se pone de manifiesto en las cartas en las que juega con el nombre latino de Baviera (*Bayern* en alemán, *Bavariae* en latín) para referirse continuamente a Baviera como "Barbaria" [75].

También le repugnaba el modo en que los católicos de la parte de Baviera anterior a la expansión napoleónica —que habían comenzado a llamarse a sí mismos "viejos bávaros", para distanciarse de los recién incorporados al reino, a los que llamaban "extranjeros"— se complacían en lo que para Hegel era un estúpido y retrógrado orgullo por la pretendida belleza y gloria de la Alemania católica medieval. Cuando hablaba de uno de esos bávaros en particular (un tal Sr. Rottmanner), que profesaba esta línea de pensamiento y cantaba las alabanzas de las virtudes superiores de la vieja y católica Baviera en comparación con las de la protestante Alemania del norte, Hegel observaba que «esta sarta de idioteces fue ya inventada y desarrollada en el norte de Alemania, y que el carácter del alemán del sur no consiste —ahora como antes— más que en la imi-

tación, como loros, de los despreciados alemanes del norte»[76]. (Friedrich Schlegel, que mientras tanto se había convertido al catolicismo y en propagandista de Austria, era un alemán del norte; la referencia de Hegel es obvia.) Hegel desperdició raras veces la ocasión de lanzar una pulla contra lo que a su parecer eran actitudes intolerablemente retrógradas de los "viejos" bávaros.

Niethammer, Hegel y la provinciana Baviera

Todas estas escaramuzas afectaban a Hegel de varias maneras. El alto puesto que ocupaba ahora en Munich su amigo Niethammer (el *Zentralschul und Oberkirchenrat*, Comisionado Central de la Educación y el Consistorio), lo convertía en responsable de la distribución de las plazas vacantes en las universidades reorganizadas de Baviera, y era por tanto evidente para Hegel que la obtención de alguna de esas plazas requeriría más que nunca el apoyo de su amigo. Pero Niethammer a su vez tenía que librar su propia batalla contra los "viejos bávaros", dado que a los ojos de estos él era igualmente un protestante y un "extranjero". Los ataques de los "viejos bávaros" se convertían por tanto en ataques contra el futuro de Hegel, por lo cual este no desperdiciaba ocasión de mostrar a Niethammer su apoyo incondicional.

F. H. Jacobi, cuyos escritos había leído Hegel en Tubinga y había atacado en Jena, ocupaba por entonces la presidencia de la Academia de Ciencias de Munich, y en su doble condición de protestante y "extranjero" sufría asimismo los ataques de los "viejos bávaros". Al enterarse de que Niethammer y Jacobi se habían hecho amigos, la actitud de Hegel hacia él cambió de la noche a la mañana: dejó de atacarlo, y para diciembre de 1807 se describía a sí mismo como miembro del "partido de Jacobi".

Pero era contrario a la idiosincrasia de Hegel y a su concepción del mundo negarse a tomar partido por uno de los grupos —los reformadores o los partidarios del provincianismo— a expensas del otro. La gran tensión que acompañó a Hegel durante toda su vida fue precisamente la producida por el choque entre sus iniciales vivencias provincianas particularistas y su

educación ilustrada universalista. Constantemente se afanó por mediar entre estas dos dimensiones de su propia experiencia, intentando reunirlas en una visión coherente del mundo. Los intentos racionalistas de inspiración cameralista de imponer desde arriba la reforma administrativa no le parecían factibles, a menos que sus líneas estuvieran también enraizadas en el modo de vida de un pueblo. La baja opinión de Hegel sobre la resistencia bávara a tales reformas le producía una gran inquietud, pues pensaba que las reformas napoleónicas eran necesarias y progresistas, y tenía además muy poca paciencia con las fuerzas de la reacción que día a día mostraban los bávaros. La sencilla vida de la pequeña ciudad de provincias era claramente algo del pasado, una cosa que la Revolución y luego Napoleón habían sencillamente borrado del mapa, pero no podía ser eliminada sin más, porque la abolición simple e "inmediata" de aquel modo de vida habría socavado la autoridad del movimiento de reforma en su conjunto.

Aunque breve, el tiempo que Hegel pasó en Bamberg fue muy importante para la formación de sus ideas políticas. Los puntos generales que Hegel había defendido en la *Fenomenología* y en las lecciones sobre su "nuevo idealismo" de 1805-06 en Jena, florecían ahora ante sus ojos; como editor de uno de los más importantes periódicos de la región, tenía que observar y comentar la marcha de las reformas napoleónicas en lo que parecía ser el reino más importante de entre los que se habían acabado de organizar. Hegel asistía a la confirmación de sus propias teorías: sin un anclaje en la práctica social, en las auto-identidades del pueblo en las comunidades reformadas, esas reformas no tendrían ninguna autoridad; no *serían* más que la imposición de las preferencias e ideales de un grupo (el de los reformadores) sobre otro. Sin la transformación de la *Sittlichkeit* local, de la auto-identidad colectiva, los reformadores solo podrían ser "señores", y los pueblos "vasallos".

En una carta a Niethammer en enero de 1808, Hegel le hablaba de la importancia para un asunto como este de una prensa bien dirigida y del tipo de papel que razonablemente podía esperarse de ella. No basta con tener libertad de «prensa y pluma», decía en su carta, si no se tiene también "publicidad" *(Publizität)*, consistente en el «diálogo del Gobierno con su pueblo

sobre sus intereses mutuos», cosa que, observaba Hegel, «es una de las más poderosas fuentes del poder de los pueblos en Francia y en Inglaterra».

Sin una adecuada *formación* de intereses y de opinión pública, que solo puede nacer a través de este "diálogo", la libertad de prensa conduce solamente a un delirio de diversas facciones devorándose mutuamente: una *"Freß-Freiheit"* en lugar de una *"Preßfreiheit"* (una "libertad de engullir" en lugar de una "libertad de prensa") [77]. Haciéndose eco de una petición anterior de su ensayo de Frankfurt «Que los magistrados deben ser elegidos por los ciudadanos», Hegel confesaba a Niethammer que «hace falta mucho para este diálogo; pero, por encima de todo, valor» [78].

Su crítica implícita del modo de proceder de las reformas de Montgelas (y de las de todos los reformadores en Alemania) era evidente: en estas reformas no había el menor "diálogo", sino solo un *fiat* administrativo, en el cual, incluso en aquellos casos en que se decretaba lo correcto, quedaba clara la naturaleza autodestructiva de un tipo de decretos que parecían venir exclusivamente "de las alturas". La *prensa* juega su papel adecuado cuando sirve de mediadora en la formación de esa opinión pública; cuando ayuda a conseguir las cosas de la manera correcta, sirviendo así para respaldar los procesos de reforma. Mirado a esta luz, Hegel pensaba que podría ser beneficioso contar con un órgano de prensa oficial del Estado —como el *Moniteur* en Francia— que ayudase y asistiese a ese proceso de reforma. (El *Moniteur* fue fundado por la revolución de 1789 con el nombre de la «Gazette Nationale, ou le Moniteur universel», y en 1800 Napoleón lo convirtió en órgano oficial del Gobierno. Otros *Länder* alemanes, pero no Baviera, habían fundado periódicos similares) [79].

En noviembre de 1807 se lamentaba Hegel de la «naturaleza indolente de los alemanes» para realizar adecuadamente las reformas requeridas. La fiebre racionalizadora de la era napoleónica tras la Revolución había empujado a emprender las reformas sin realizar los correspondientes cambios en las instituciones y en la práctica social. Hegel observaba con pesar que los reformadores alemanes «solo imitaban una mitad del ejemplo de los franceses. La otra mitad, la parte más noble, era igno-

rada: la libertad del pueblo, la participación popular en las elecciones, las decisiones gubernamentales tomadas exclusivamente en bien del pueblo o, al menos, la exposición, para conocimiento de todos, de las razones que imponían tales medidas» [80]. La arrogancia de las autoridades con los ciudadanos provincianos era demasiado evidente: «Y tampoco vemos que el Estado tenga suficiente confianza en sí mismo como para no interferir entre sus partes —que es la esencia de la libertad» [81].

A pesar de todo, Hegel seguía siendo optimista sobre la marcha de la reforma, puesto que pensaba que era inevitable y que acabaría siendo admitida claramente por todos (salvo por los recalcitrantes "viejos bávaros"). Los diversos debates que todavía surgían entre los antediluvianos profesores de Derecho en Alemania acerca de qué estados eran soberanos, qué antiguos derechos tenían todavía vigor, y sobre si la Confederación del Rin era la sucesora del Sacro Imperio o no, estaban para Hegel fuera de cuestión: «El gran profesor de Derecho Constitucional está sentado en París», observaba Hegel refiriéndose a Napoleón, mientras comentaba también de pasada que, puesto que «los príncipes alemanes no han captado el concepto de una monarquía libre ni tratado de hacerla realidad [...], Napoleón tendrá que encargarse de organizarla» [82]. Lo que realmente era eficaz en el mundo moderno, lo que en última instancia encontraba arraigo en las mentes y corazones de la gente era la emergente e inevitable estructura de la vida moderna misma.

Pese a su excelente sueldo y a su posición social, la vida en el periódico no era lo que Hegel deseaba para sí mismo. Seguía viendo la universidad como su lugar natural, pero los diversos problemas prácticos del día a día en la edición del periódico iban gradualmente acaparando toda su atención. Por mucho que disfrutara de su nueva posición en Bamberg, y por mucho que admitiese que su "inclinación a la política" quedaba satisfecha con aquel trabajo (como lo había reconocido ante su amigo Karl von Knebel), tenía que admitir también que el problema de editar un periódico político como el *Bamberger Zeitung* era que no le permitía concentrase en lo que a fin de cuentas era realmente significativo, puesto que, en palabras de Hegel, «lo importante para el lector es el contenido, mien-

tras que para mí el interés de una noticia radica en que significa un artículo con el que llenar una página» [83].

A medida que aumentaban el poder y la influencia de Niethammer en materias de educación, Hegel insistía en sus ruegos (siempre corteses, aunque a veces un tanto serviles) de que procurase «liberarlo del yugo del periodismo» [84], que le permitiera «abandonar su galera reporteril» [85]. La verdad es que estuvo a punto de ser liberado involuntariamente, cuando le investigó el Estado por haber violado algunas medidas de seguridad con un artículo que contenía información sobre varios movimientos de tropas francesas. Según Hegel, la investigación no tenía el menor sentido, puesto que la información contenida en ese artículo había aparecido ya en otros periódicos bávaros. Y confesaba que hubiera preferido una censura *previa* del periódico antes que este tipo de interferencia, pues al menos con los censores se conoce de antemano el terreno que uno pisa, mientras que en esta situación las autoridades podían simplemente apoyarse en un hecho ya dado e intentar suspender la entera empresa del periódico si encontraban que había habido alguna ofensa. En este caso, y además de las propias inquietudes de Hegel por su continuidad en el puesto, estaba el hecho de que su sentido de la responsabilidad para con los otros había sido profundamente atacado. En su escrito de descargo observaba que «el periódico proporciona una parte considerable del ingreso de más de una familia; mi subsistencia depende enteramente de él, como también el sueldo de otros dos trabajadores casados y el de algunas otras personas. Y todo esto se pone en peligro por un único artículo que ha sido considerado ofensivo» [86].

En julio de 1808, le decía Hegel a su amigo Friedrich Frommann que «si Dios quiere, un mundo nuevo surgirá en Baviera. Esta ha sido mi esperanza desde hace largo tiempo. Y yo sabría encontrar un nicho para mí en Baviera aunque el mundo antiguo permaneciera» [87]. Pero cada vez tenía más claro que ese nicho *no* iba a estar en el sector del periodismo, especialmente en Baviera. La investigación por la cuestión de la seguridad tuvo lugar en septiembre de 1808, y en octubre de ese mismo año estaba ya nuevamente pidiendo a Niethammer: «Si te ves incapaz de hacer inmediatamente algo para mi entrada en una universidad, no dejes de contemplar la idea de que la reorga-

nización de los institutos o liceos podría representar también para mí la posibilidad de conseguir algo mejor más adelante», dejando clara su ansiedad específica: «El futuro es incierto, y lo será aún más si dejas que el sistema educacional vaya a parar a manos de la Iglesia»[88]. Niethammer se había convertido, al parecer, en el ángel de la guarda de Hegel, y este temía que si su amigo abandonaba el campo educacional o se veía forzado a hacerlo, él quedaría sin protección o contactos, a la deriva en un mundo en el que el tipo de filosofía que él hacía no estaba de moda entre la gente que tomaba las decisiones.

LA RECEPCIÓN DE LA *FENOMENOLOGÍA*

La respuesta de Schelling

Mientras Hegel vivía en Bamberg apareció su esperado volumen, la *Fenomenología del espíritu*. Puesto que Hegel había roto con Schelling en ese libro, tenía algunas razones para sentirse ansioso por ver la respuesta de este. El 1 de mayo de 1807 escribió a Schelling lamentándose, como siempre, de la falta de cultura en Baviera, a la cual achacaba las confusiones y retrasos en la distribución de los ejemplares del libro (lo que supuestamente explicaría por qué no le había llegado aún a Schelling su copia). Al mismo tiempo, formulaba las habituales manifestaciones de pesar respecto al desacierto de algunas expresiones del libro que podían haber sido mejor expresadas. (También contribuyó al nacimiento de la leyenda sobre la creación del libro, al escribir a Schelling: «De hecho, completé enteramente el borrador durante la noche anterior a la batalla de Jena»)[89].

Hegel intentaba apaciguar la que acertadamente intuía que iba a ser la reacción adversa de Schelling, explicándole que las críticas del libro —incluyendo la famosa descripción de la "filosofía de la identidad" de Schelling como «la noche en la que todas las vacas son pardas»— no iban dirigidas contra Schelling mismo, sino contra los autores anónimos que utilizaban mal las ideas de Schelling, contra «la frivolidad con que se dañan tus formas y se degrada tu ciencia hasta un desnudo formalismo»[90]. También le dijo a Schelling lo mucho que estimaría su

aprobación de la *Fenomenología*, algo que probablemente sentía de verdad, aunque también era cierto que un personaje famoso como Schelling hubiera ayudado a la carrera de Hegel si se hubiese mostrado dispuesto a alabar públicamente el libro.

La respuesta de Schelling llegó en agosto de 1807, y su tono era el que Hegel se había temido: «En la medida en que tú mismo mencionas la parte polémica del prefacio —decía Schelling a Hegel— dada la objetiva opinión que tengo de mí mismo, debería haber pensado muy poco en mí para poder aplicar esta polémica a mi propia persona. Debería por tanto, como dices en tu carta, aplicarla solo al mal uso de mis ideas y a aquellos que las repiten como loros sin entenderlas —y aquí el tono en la voz de Schelling se torna gélido— aunque en el texto no se introduce tal distinción» [91]. Schelling continúa luego expresando cierta exasperación por el abandono de Hegel de su común posición (es decir, *la* de Schelling) respecto a la "intuición intelectual", puesto que, en lo que a Schelling concernía, el concepto y la intuición eran justamente aspectos de lo que «tú y yo hemos llamado la Idea, que por su verdadera naturaleza es concepto en uno de sus aspectos e intuición en otro» [92]. Schelling concluía sin embargo la carta con una nota conciliadora: «En todo caso, escríbeme de nuevo pronto y tenme por tu verdadero amigo. Schelling» [93].

Hegel no le contestó. Era evidente que Schelling estaba enfadado, que se sentía un tanto traicionado por el viejo amigo a quien había proporcionado un empleo; y estaba claro que si Hegel había acariciado alguna vez la idea de que Schelling pudiera ayudarle a promocionar su libro y a defender su causa, iba a llevarse una decepción. En este punto, Schelling iba en dirección opuesta: en julio de 1808 escribió a Karl J. H. Windischmann, que estaba preparando una recensión de la *Fenomenología*, para decirle: «Siento una gran curiosidad por ver lo que usted ha sacado en claro de Hegel. Me muero por descubrir cómo ha desentrañado usted el laberinto de esa ratonera; espero que usted [...] no esté dispuesto a admitir el modo en que él desea erigir en modelo universal lo que es solo apropiado para, y está solo garantizado por, su naturaleza individual». Muy difícilmente podían ser estas las palabras de un hombre que tenía intención de promover la carrera de su viejo amigo [94].

La amistad entre ellos empezó, comprensiblemente, a cambiar de forma, y los dos rivalizaron desde entonces, y mientras duró la vida de Hegel, por la captación del público alemán. No llegaron a convertirse en verdaderos enemigos, pero la amistad de su juventud se había esfumado definitivamente. Eran dos personalidades muy diferentes, y su amistad original se había basado en el proyecto común que ambos se habían trazado. Ese proyecto había sido originariamente fijado en su mayor parte por Schelling, pero cuando Hegel comenzó a trazarse su propio camino en el mundo y a separar su propio proyecto del de Schelling, las relaciones entre los dos cambiaron por necesidad. Hegel continuó interesándose por Schelling en sus cartas a los amigos mutuos, y enviándole sus saludos a través de intermediarios, y Schelling hablaba muy bien de Hegel con otras personas. Schelling, como veremos, llegó incluso a visitarlo en Nuremberg en 1812, cosa que Hegel describió como una "visita amistosa", pero en la que, como cabía esperar, «no se abordaron cuestiones filosóficas», según escribió Hegel [95]. Schelling parecía mostrarse más y más disgustado a medida que su estrella comenzó a decaer y la de Hegel a elevarse, y con frecuencia murmuraba entre sus asociados que Hegel estaba simplemente desarrollando ideas que le había ido escamoteando a él. Finalmente, por una gran ironía de la historia, Schelling acabó siendo el sucesor de Hegel en la cátedra de Berlín, con un contrato en el que se estipulaba que se recurría a Schelling para «extirpar la simiente del dragón del panteísmo hegeliano en Berlín» [96].

Recensiones anónimas: Hegel como schellingiano

Resultaba ya claro que Schelling no estaba dispuesto a prestarle ninguna ayuda; pero Hegel se sentía impaciente por ver cómo era recibido el libro en otros círculos. Las primeras recensiones, publicadas mientras él estaba todavía en Bamberg, no fueron alentadoras. El 6 de agosto de 1807 apareció una recensión hostil en el *Oberdeutsche Allgemeine Litteraturzeitung* (Periódico Literario de Alemania del Sur) de Munich [97]. Su autor se negaba a reconocer que Hegel hubiera cambiado de postura desde su

libro sobre la *Diferencia* y desde su trabajo en colaboración con Schelling en la *Revista Crítica de Filosofía*. La *Fenomenología* era, según él, un producto enteramente schellingiano. Asumiendo lo que tomó por una postura más o menos fichteana, el recensor dejaba caer una acusación que desde entonces ha acompañado tanto a Hegel como a los hegelianos: que había intentado sumergir todas las cosas en "lo absoluto", y que había puesto demasiado énfasis en el poder omnicomprensivo de su teoría. Hegel era censurado por no haber reconocido que hay muchas cosas en el mundo «que *no son conocidas*, y que por tanto no pueden ser ordenadas en un sistema [...], una sospecha que al parecer expresó ya Shakespeare». El recensor acusaba también a Hegel de sucumbir al tipo de "furor revolucionario francés" que tan recientemente se había puesto en evidencia y unía, entre todos los demás, a Hegel y a Jacobi [98]. Dado que si por algo era conocido Hegel en su época era solo como crítico feroz de Jacobi, y que Jacobi no era tenido precisamente por uno de los mayores admiradores de la Revolución francesa, esta polémica era vana y chocante, puesto que la única razón semiplausible para poner en un mismo saco a Jacobi y a Hegel pudo tener que ver con la apasionada defensa de las ciencias que hizo Jacobi en su discurso inaugural como presidente de la Academia de Ciencias de Munich en 1807. No es de extrañar, por tanto, que Hegel empezase pronto a describirse a sí mismo como miembro del "partido de Jacobi".

Una respuesta anónima a esta recensión fue publicada poco después (en agosto de 1807): defendía a Jacobi, pero seguía atacando a Hegel por ser demasiado "intelectualista" en su condena (en el prefacio de la *Fenomenología*) de aquellos que buscan hacer a la filosofía "edificante" en lugar de "científica", y extrañamente lo acusaba de caer en el formalismo anticuado de Christian Wolff [99]. La controversia estimuló la aparición de otra respuesta anónima (igualmente en agosto de 1807) que criticaba a la primera recensión y a su respuesta por no dejar claro que Hegel se había separado de hecho del punto de vista de Schelling y, aunque no alababa exactamente a Hegel, observaba un tanto irónicamente que en las críticas que Hegel dirigía a Schelling teníamos un ejemplo de alguien versado en el equivocado sistema schellingiano, un «maestro en su arte», que nos mos-

traba cuán dificultoso era realmente ese sistema [100]. (Si Schelling leyó esta crítica, tuvo que elevar en muchos grados sus ya negativos sentimientos respecto a la *Fenomenología*).

Las críticas de Salat, de Köppen, de Windischmann y de Bachmann

La aparición de otras críticas animó la controversia sobre el libro de Hegel. Algunas de las reacciones negativas eran explicables como respuestas a los ataques agudamente polémicos a otros filósofos que el propio Hegel había publicado en la *Revista Crítica de Filosofía* que había dirigido juntamente con Schelling. Aunque la personalidad de Hegel era gregaria en asuntos sociales, tenía también una faceta muy agresiva que emergía claramente de vez en cuando en sus escritos. Cuando se enzarzaba en tales polémicas, Hegel no se dejaba acorralar ni trataba de suavizar las heridas que infligía. En 1802 había criticado un escrito de Jacob Salat (un teólogo y moralista católico bávaro, amigo íntimo de Jacobi) en la *Revista Crítica de Filosofía*, llamando a Salat el "apóstol de Baviera", el autoproclamado "Caballero contra la oscuridad", y acusándolo de presentar de modo completamente equivocado la Ilustración de Berlín (esto es, a Kant) y de usar solamente banalidades erróneas sobre la Ilustración misma. Salat había objetado al idealismo post-kantiano que, en lugar de sus estériles "fórmulas" (con lo cual se refería seguramente a la *Naturphilosophie* de Schelling), lo que necesitábamos era el "espíritu y no la letra". A lo cual añadía sarcásticamente Hegel: «El espíritu solo, y no la letra, es el grito de Salat, espíritu, espíritu, no las fórmulas, ni un concepto determinado», de donde, decía Hegel, se deduce la idea de que «para él, un mero movimiento de mano es lo máximamente espiritual *(das Geistigste)*, puesto que en el movimiento de mano no hay la menor letra». Con Salat, decía Hegel, tenemos solo un moralismo superficial que equivale a un desprecio de la moralidad misma, «que cubre su desprecio con una capa moral de lo mejor y lo más perfecto, pero que bajo esta cubierta proclama por decreto su vanidad de ser virtud [...]. Uno no puede hacer otra cosa que denunciar que este camuflaje de la

moralidad es el peor lugar en el que puede refugiarse la vana ignoracia» [101].

Hegel tenía por tanto razones para esperar que ahora Salat aprovechara la ocasión para criticarlo. Salat había publicado un libro en 1803, en colaboración con otro conservador católico bávaro, titulado *Der Geist der allerneusten Philosophie der Herren Schelling, Hegel und Companie. Eine Übersetzung aus der Schulsprache in die Sprache der Welt* (El espíritu de la última filosofía de los Sres. Schelling, Hegel y compañía: Una traducción del lenguaje de la escuela al lenguaje del mundo), que no podría ser descrito precisamente como amigable respecto a Schelling y a Hegel. Y en 1804, Salat había respondido con acritud al ataque que le había dirigido Hegel en 1802.

En su libro de 1808 *Vernunft und Verstand* (Razón y entendimiento), se ocupó Salat de la *Fenomenología* de Hegel pero, sorprendentemente, suavizó un tanto su tono. Entendiendo mejor que los otros que Hegel había roto decisivamente con Schelling, interpretó la *Fenomenología* en el sentido de que criticaba exclusivamente a Schelling, y no también a él. (Puesto que los artículos de la *Revista Crítica de Filosofía* aparecían sin firmar, tal vez pensara Salat que Schelling había sido el principal o el único autor del escrito que le atacaba a él.) Pero ni aun así estaba dispuesto a aprobar las tesis de Hegel en la *Fenomenología*. Aunque Hegel, decía Salat, «ahora se ha declarado rotundamente en contra de la *devota charla*» de la escuela idealista (aludiendo a Schelling), uno sigue encontrando sin embargo en su sistema «el antiguo y bien conocido espíritu de los idealistas», y, en su pensamiento, el "viejo juego idealista" de «transferir la absolutez y la perfección a la humanidad» sigue practicándose, aunque de forma diferente [102]. En cualquier caso, observaba Salat, el estilo de Hegel ha mejorado desde que escribía en lo que él calificaba sentenciosamente de "inolvidable revista". (Por suerte para Hegel, otra crítica suya igualmente dura de un libro de Salat, seleccionada por Niethammer para su inclusión en el *Allgemeine Literatur Zeitung*, no llegó a publicarse por razones desconocidas; de haber aparecido, habría sido agresivamente negativa, y Salat no se habría mostrado tan generoso con Hegel.)

Estas fueron todas la críticas aparecidas mientras Hegel vivió

en Bamberg. Pero en 1809, poco después de su partida para Nuremberg, una crítica anónima (aunque casi con seguridad escrita por otro seguidor de Jacobi, Friedrich Köppen) apareció en el *Allgemeine Literatur Zeitung*. Que uno de los allegados a Jacobi se ocupase de hacer una crítica a Hegel era sumamente importante —aunque él probablemente entonces no lo sospechaba— porque Jacobi se había convertido en un hombre muy poderoso en los círculos intelectuales bávaros, al asumir la presidencia de la Academia de Ciencias de Munich, y, sin que Hegel estuviese al tanto, estaba recibiendo en ese momento mensajes contradictorios de varias personas sobre las cualificaciones del propio Hegel.

En agosto de 1809, Jean Paul (Johann Paul Friedrich Richter) le escribió a Jacobi alabando la *Fenomenología*, y diciendo que dadas las malévolas cosas que Hegel había dicho sobre Jacobi en sus anteriores escritos, se había quedado "sorprendido" ante la «claridad, estilo, libertad y fuerza» del "nuevo sistema filosófico" de Hegel, observando también que Hegel se había liberado finalmente del «padre-pulpo Schelling» [103].

Por su parte, Jacobi había escrito al viejo enemigo de Hegel, J. F. Fries, en noviembre de 1807, preguntándole por la *Fenomenología* («sobre la cual le había hablado con interés Niethammer», añadía), y observando de pasada que su alumno Köppen estaba escribiendo una recensión del libro [104]. Fries se apresuró a responderle para informarle de que no había gran cosa de valor en el libro de Hegel, que no era más que una «historia universal del espíritu humano», equivalente a lo que «la *Naturphilosophie* de Schelling había realizado del lado del espíritu», y que el libro en su conjunto era en todo caso totalmente autocontradictorio, puesto que afirmaba que todo conocimiento estaba en flujo y era relativo, y al mismo tiempo declaraba estar hablando desde la perspectiva de lo absoluto [105].

En la crítica de Köppen, este mostró que él también había entendido la ruptura de Hegel con Schelling como algo real, y que «Hegel estaba dando la batalla con su antiguo yo filosófico» [106]. Pero sostenía que, aunque Hegel había expuesto la falsedad del formalismo de la *Naturphilosophie* de Schelling, había caído en el error opuesto de convertir «en lógica toda la filosofía especulativa», y que al hacer eso no había comprendido lo

que Kant había demostrado, que la lógica es vacía de por sí y que necesitamos la experiencia de cosas particulares para desarrollar los contenidos particulares de nuestras ideas. El error en el que había caído Hegel era típico de todo pensar filosófico: «No es nuevo este patinazo de los filósofos de tomar el *abstractum* lógico de lo universal por la verdad de las cosas», decía Köppen [107]. Del nuevo sistema especulativo hegeliano, afirmaba: «Bien quisiéramos, pero no podemos a la luz de la anterior lógica, declarar que tal modo de tratar las contradicciones es la anulación, cancelación y superación *(Aufhebung)* del pensamiento lógico en general» [108].

En este mismo tópico insistió otro crítico anónimo del *Neue Leipziger Literaturzeitung* (Nuevo Periódico Literario de Leipzig) en 1809. Hegel no ha sabido «refutar a Kant», decía el crítico, y sin tal refutación, la conversión de la filosofía especulativa en "lógica" solo podría ser una falsa salida [109]. Curiosamente, sin embargo, este crítico no acertó a ver que Hegel había abandonado genuinamente su vieja postura schellingiana, diciendo en algún lugar que «a continuación de estos extraños juegos lógicos encontramos la vieja idea del autor de la emergencia de un ser a partir de sí mismo» [110]. Desde luego, el autor de esta crítica encontraba que los pasajes aparentemente paradójicos del libro eran ininteligibles, ofreciendo como ejemplo una cita de Hegel en la que decía que «la verdad de la conciencia independiente es la conciencia del vasallo», algo que al recensor le parecía tan extraño que no requería la menor explicación de su rareza.

En 1809 publicó finalmente K. I. Windischmann su crítica del libro en el *Jenaische Allgemenine Literatur-Zeitung*. Contrariamente a lo que Schelling había esperado, esta crítica emergió como una entusiasta aprobación de todo lo que el crítico creía que Hegel representaba. Por desgracia para él, lo que en realidad demostraba era que había entendido mal todo lo relativo al libro de Hegel. Windischmann, un médico católico y devoto de las curas mesmeristas, vio el libro como un tratado religioso más o menos místico. Entendía, por ejemplo, la dialéctica del señor y el siervo como una prueba de que debemos aprender a temer y a confiar en el Señor Dios.

Hegel había utilizado un juego de palabras en esta sección del libro sobre la sabiduría que comienza con el temor al señor

—el *Herr*, el amo—. Windischmann tomaba ese juego en sentido literal, y pensaba que Hegel había mostrado que de nuestro "temor al Señor" en el sentido terrenal, surge el impulso a «dar a nuestra entera esencia una forma eterna *(Gestalt)* a partir de sus propios recursos» [111]. Windischmann interpretó que los pasajes de la *Fenomenología* sobre la "concepción moral del mundo" se referían, no al cumplimiento de la Revolución en las filosofías de Kant, Fichte y los románticos, sino que eran una demostración de que todas las cosas, incluyendo la conciencia moral misma, son solo las diversas formas de aparición que la religión adopta. La única crítica que le dirigía al libro era la que le había hecho todo el mundo, excepto Jean Paul: que el libro estaba torpemente escrito. (Jean Paul sostenía que lo había encontrado deliciosamente claro.) Sobre la base de esta lectura suya de la *Fenomenología*, Windischmann se tornó, aunque solo por poco tiempo, un entusiasta hegeliano, hasta el punto de decirle a Hegel en 1810 que su libro estaba destinado a convertirse en «el libro de los elementos para la emancipación del hombre, la clave del nuevo evangelio que Lessing había profetizado» [112]. Prudentemente, Hegel no señaló las diferencias que lo separaban de Windischmann en su carta de agradecimiento por la recensión.

Hegel no se sintió exactamente satisfecho con las recensiones de Köppen y Salat, puesto que para él los dos eran pensadores de segunda fila a lo sumo, y además estaba indignado por la continua injusticia que suponía que ellos tuviesen puestos universitarios que él tan desesperadamente deseaba (y que a su juicio tan justificadamente merecía). En 1807, dos años antes de su recensión, había exclamado furioso ante el nombramiento de Salat en la nueva Universidad de Landshut: «¿Cómo permanecer callado ante tal situación? ¡Esto es demasiado!» [113]. Del nombramiento de Köppen para la misma universidad, solo pudo observar al mismo tiempo —con manifiesta antipatía— que «es, desde luego, bastante curioso; y su completa incapacidad para todo pensamiento sólido hace todo aún más chocante, porque muestra cuán grande es el poder que [Jacobi] ha acumulado» [114].

Sin embargo, algunos temas generales importantes comenzaron a cristalizar a partir de las primeras recensiones del libro

de Hegel. Casi todos se quejaban del estilo pesado y denso del libro, cosa que el propio Hegel reconocía, pero que mantuvo durante toda su vida porque lo consideraba necesario para una presentación "rigurosa" (*wissenschaftlich*, "científica") de una empresa tan importante. Para Hegel, la presentación densa y compacta de un pensamiento completo —el estilo desarrollado por Kant— era la única forma apropiada para una filosofía especulativa rigurosa.

En una carta a su amigo Karl Knebel sobre la *Fenomenología*, Hegel contrastaba el tipo de claridad que podía exhibir en una redacción de noticias —«que el príncipe tal y cual llegaba hoy a la ciudad, que Su Majestad venía a cazar jabalíes»—, con el tipo de «materia abstracta que no permite esa claridad de exposición que muestra el objeto de forma acabada y a plena luz en la primera aproximación, y que solo es posible en el caso de una materia concreta» [115]. Y en una carta de 1812 a Peter van Ghert decía, con referencia a lo que Van Ghert había calificado como la "pesadez" de presentación en la *Fenomenología*, que «es [...] la naturaleza de tales materias abstractas la que no permite que su tratamiento pueda asumir la facilidad de un común libro de lectura. La filosofía verdaderamente especulativa no puede adoptar el garbo y el estilo de Locke o de la usual filosofía francesa [...]. Me daré por satisfecho con haber sido capaz de roturar un nuevo terreno»; y añadía que era consciente de que una buena parte de su filosofía tenía que aparecer ante el lector ordinario como una filosofía que ponía «el mundo patas arriba» [116].

Más importante era el tema de la continuidad y el estado de desarrollo del idealismo post-kantiano en la *Fenomenología*, un tema que casi todos los recensores habían tratado: por lo general, o bien continuaban viendo a Hegel como un schellingiano, o simplemente confesaban sentirse confusos ante cómo relacionar sus nuevas y no schellingianas concepciones con la perspectiva presumiblemente schellingiana y, más en general, con el idealismo post-kantiano. Salat, en particular, había señalado que Hegel había roto con Schelling, sí, pero que seguía practicando el "juego del idealista", aunque de una forma diferente; más que los otros, acertó a ver las continuidades y dis-

continuidades en la versión hegeliana del idealismo post-kantiano.

Las controversias iniciales sobre el libro le fueron provechosas. La cuestión de qué hacer "después de Kant" seguía aún muy viva en los círculos alemanes, aun cuando la idea de desarrollar la perspectiva *idealista* kantiana había perdido vigencia. La controversia que rodeó al libro de Hegel lo estableció por eso como figura central en la línea del pensamiento *idealista*, incluso para los que sostenían que esa línea estaba equivocada. Puesto que muchos pensadores de la época, incluyendo a Schelling mismo, se estaban alejando de un ulterior desarrollo de la filosofía idealista, Hegel se encontró casi por defecto en la posición de ser considerado como el exponente más representativo de lo que solo unos cuantos años atrás había acaparado toda la atención, pero que con el paso del tiempo había ido adquiriendo ante muchos intelectuales alemanes el carácter de un proyecto intelectual insostenible.

Pero tal vez lo más importante fue que, de toda esta polémica, *no* emergió una interpretación unánime del libro, cosa que paradójicamente iba a resultar bastante afortunada para Hegel. Köppen y Salat habían dejado claro ante el público que Hegel se había apartado de las concepciones de Schelling para orientar el idealismo en una dirección diferente, aunque ninguno de ellos aprobó tal dirección ni pudieron ponerse de acuerdo sobre el modo de caracterizarla.

En una famosa revisión de la *Fenomenología*, aparecida en 1810, un antiguo alumno de Hegel en Jena, K. F. Bachmann, volvió a poner sobre la mesa este punto, al decir que había sido un error igualar las concepciones de Hegel y las de Schelling, y que un "examen más preciso" de los ensayos publicados por Hegel en la *Revista Crítica de Filosofía* mostraba que los dos habían mantenido siempre puntos de vista diferentes. Ahora —decía— son casi «completamente opuestos». La obra de Hegel señalaba el camino hacia «una nueva época en la historia de la filosofía», que invitaba a los ataques tanto desde el frente kantiano como desde el schellingiano, y, en una famosa comparación, decía Bachmann que si Schelling fuera el Platón de la filosofía moderna —una caracterización que ya había sido ampliamente aplicada a Schelling cuando estaba en Jena— Hegel

sería el "Aristóteles germano" de la moderna filosofía [117]. En un giro de frase que iba a resultar profético, Bachmann decía que los estudiantes de Hegel, «inundados por la verdad del sistema», se habían propuesto como "meta de sus vidas" trabajar conjuntamente para producir la «realización de las verdades contenidas en su sistema», añadiendo que el esfuerzo común debía tomar «otro camino más práctico» que el que le había dado Hegel [118].

En el curso de los tres o cuatro años subsiguientes a la aparición de la *Fenomenología*, se fue asentando la idea general de que Hegel había roto con Schelling, de que ahora había asumido el papel de ser el más señalado proponente del desarrollo del idealismo post-kantiano en Alemania, y de que nadie podía asegurar con precisión en qué dirección se proponía conducirlo.

Una vez pasadas las iniciales olas de entusiasmo por el romanticismo, y cuando empezaban a extinguirse sus secuelas tras la caída de Napoleón en 1813, esa indecisión sobre la interpretación de su obra le permitió a Hegel convertirse en la figura que podía congregar *tanto* a anti-románticos como a románticos, puesto que, en ausencia de una definitiva interpretación de Hegel (y con Hegel mismo negándose a jugar todas sus cartas y a desmentir públicamente ninguna interpretación), todas las posturas en los debates podían encontrar *en* el seno del "idealismo-post-kantiano-de-Hegel" una versión de lo que de antemano deseaban ver, y que solía coincidir con la postura de cada uno. Incluso Schelling, en un momento de euforia, dijo en 1809 que Hegel, en su condición de «puro ejemplar de prosa interna y externa, debería ser tenido como sagrado en estos tiempos tan exageradamente poéticos», y que, contra la constante tendencia de nuestra época a la «sentimentalidad [...], un espíritu tan negativo como el suyo era un excelente correctivo» [119]. Por fortuna para Hegel, resultó que los tiempos iban a ser pronto más favorables a un sobrio "Aristóteles germano", a una persona de "prosa interna", que a un super-rapsoda "Platón". Pero ese tiempo tendría que esperar todavía unos cuantos años.

7

LA RESPETABILIDAD DE NUREMBERG

LA POLÍTICA DEL NEO-HUMANISMO

Con la hegemonía francesa aparentemente asegurada en Europa, las tareas de editar y administrar el periódico se estaban convirtiendo en un pesado fardo. Hegel no ambicionó nunca ser un *comentarista* de sucesos; quería *configurarlos*, y eso no podía hacerse, al menos del modo en que él deseaba, desde el sillón de editor de un periódico. Seguía confiando en la ayuda de su amigo Immanuel Niethammer, que hacía cuanto podía por encontrarle algo más acorde con sus ambiciones. En marzo de 1807, Niethammer le comentaba a Schelling: «Estoy muy contento de haber podido rescatar a Hegel de la devastada Jena. Una vez aquí en Baviera, encontrará pronto el modo de ayudarse a sí mismo» [1].

Efectivamente Hegel supo situarse bien en Baviera; pero Niethammer sabía de sobra que el puesto en el periódico era solo temporal, que Hegel no se sentiría nunca satisfecho con dirigir un periódico en una ciudad de provincias, y por eso siguió afanándose por encontrar algo más adecuado para su amigo. Trató de interesarlo en otros proyectos, pero Hegel se resistía. Por ejemplo, una vez le ofreció el encargo de escribir un libro de texto general sobre lógica para los institutos preuniversitarios de Baviera, seguramente a sabiendas de que Hegel estaba trabajando por entonces en la segunda parte de su

prometido "sistema" (específicamente en lo que iba a ser su *Ciencia de la lógica*). Para su sorpresa, Hegel le respondió diciendo simplemente que estaba trabajando de firme en su lógica y que todo su tiempo era poco para completarla, por lo que no contaba con tiempo adicional para reescribirla como una lógica "elemental" que fuese asequible para los escolares. A ello añadía que, como su lógica iba a ser algo nuevo, quizá les resultase demasiado difícil a los profesores dominarla lo bastante para poder enseñarla a sus alumnos [2]. En otra ocasión le propuso enseñar Teología en las escuelas, a lo cual reaccionó Hegel aún más negativamente, diciendo que «enseñaría con gusto Teología en la *universidad*», pero que enseñar Teología bajo la dirección de la Iglesia protestante en Baviera «le crisparía los nervios» [3].

El 8 de mayo de 1808, Niethammer le escribió sobre varias cosas, entre ellas para pedirle un informe sobre la marcha de su lógica, y para preguntarle si él creía que el encargo de la confección de una lógica escolar significaría realmente una ayuda para él. Al final de esta carta le preguntaba tímidamente cómo le sentaría la propuesta de un rectorado en un *Gymnasium*, preferiblemente en el mismo Munich —propuesta que, como Niethammer diplomáticamente apuntaba, estaría «llena de dificultades»— o, si no en Munich, al menos en una de las principales ciudades provinciales [4].

Hegel le respondió inmediatamente, aunque con entusiasmo reprimido: ese puesto no era lo que él deseaba, pero era mucho mejor que lo que al presente tenía; y le indicó claramente que preferiría *con mucho* estar en una capital (en otras palabras, en Munich). Tanto la concepción de Hegel sobre el modo de influir sobre las cosas, como sus propios gustos urbanos no dejaban lugar a dudas: «Residir en una ciudad provinciana puede ser siempre considerado un destierro, incluso aunque uno se haya desterrado a sí mismo», observaba en su carta [5]. Y añadía un último ruego relativo a un posible nombramiento en una universidad. Se hablaba mucho entonces de que se estaba reorganizando la Universidad de Erlangen para ponerla bajo el Gobierno bávaro —hasta entonces había estado regida por el Gobierno militar francés— y Hegel le confesaba a Niethammer: «No conozco ninguna situación que yo pudiese desear más, y cuya obtención por tu mediación haría eterna mi deuda

contigo» [6]. (El deseo de entrar en esa universidad fue una idea fija de Hegel que infaliblemente estuvo apareciendo en sus cartas a todos los que pudieran tener alguna relación con el tema, hasta que finalmente, en 1816, recibió tal oferta, solo para rechazarla en favor de Heidelberg; no deja de ser curioso que el hijo de Hegel, Karl, obtuviera allí un puesto muchos años más tarde.) Igualmente observó que su lógica, sobre la cual estaba trabajando a fondo, sería más apropiada para una universidad y podría muy bien ser utilizada para asegurarle a él algún tipo de nombramiento en ella. Pero con su característico pragmatismo, ponía también condiciones para aceptar ese rectorado, como, por ejemplo, trabajar bajo un comisario apropiado que le permitiese actuar correctamente, y cosas similares.

Así pues, cuando Niethammer le respondió el 26 de octubre de 1808 con la oferta de un rectorado en un *Gymnasium* de Nuremberg, Hegel aceptó gustosamente (aunque remarcando, como siempre, que esperaba que el camino hacia la universidad permaneciera abierto), pensando que esta posición de rectorado podría estar «ligada directamente a sus actividades literarias, y al menos no diferiría en tipo aunque fuera diferente en la forma» [7]. Después de todo, sería profesor en un *Gymnasium*, que sería un mejor peldaño para el ascenso a una universidad que el de editor de un periódico. Debía dejar arregladas las cosas en Bamberg —Hegel tenía clara conciencia de su obligación moral para con el periódico, asegurarse de que todo quedaba ordenado y en buenas manos antes de su marcha—, pero esta tarea le llevó menos tiempo de lo que había pensado.

Puesto que oficialmente seguía siendo un profesor en Jena que solo se había ausentado temporalmente, tuvo que pedir permiso al duque de Weimar para ser relevado de sus obligaciones allí, lo cual era por supuesto solo una cuestión de trámite. También tuvo que pedir al Consistorio de Württemberg que lo liberaran igualmente de sus compromisos con ellos. (La carta ministerial del rey de Württemberg aprobando la petición de Hegel observaba que los estudios de Hegel desde que abandonó el Seminario en Tubinga lo colocaban en situación de no poseer «ni la adecuada preparación ni la necesaria inclinación» para ocupar un "puesto eclesiástico", y que no había disponible en Württemberg ningún otro puesto adecuado para él) [8]. En

noviembre de 1808, Hegel tomaba posesión de su nuevo cargo en Nuremberg.

Las ideas de Niethammer sobre la educación

Niethammer tenía al menos dos motivos para llevar a Hegel a Nuremberg: en primer lugar se trataba, a buen seguro, de un acto de amistad y de expresión de lealtad a Hegel; pero también, y dado que Niethammer se encontraba en el centro de una intensa batalla política y necesitaba aliados leales en lugares clave para implantar las reformas que tenía en mente, entraba en su propio interés contar con alguien como Hegel en aquella particular posición, un compañero en quien poder confiar y que personalmente estaba también comprometido en su mismo proyecto. La gran sacudida desencadenada por el nuevo diseño napoleónico del mapa alemán había hecho que Niethammer, un protestante suabo, se convirtiese en un importante agente de la Administración reformista del conde Montgelas en la católica Baviera. Hacia 1808, se había elevado hasta el más alto puesto de comisario encargado de la reforma educativa. En Baviera, al igual que en otros estados alemanes en proceso de reformas, las cuestiones relativas a la educación no habían sido anteriormente materia en la que el Estado interviniera, y en su inmensa mayoría se trataba de un área sobre la que Iglesia había ejercido su autoridad [9]. Pero ahora que los estados reformados se incautaban de las tierras de la Iglesia pensando en sus ingresos —como Montgelas había hecho con particular vigor en Baviera— se estaba empezando a considerar que la educación era esencialmente un asunto de Estado, y no meramente de interés clerical.

En este contexto, un movimiento llamado neo-humanismo empezó a adquirir fuerza en los círculos educacionales alemanes, y Niethammer, junto con Wilhelm von Humboldt en Berlín, llegó a ser conocido como uno de sus principales exponentes. Las ideas rectoras del movimiento neo-humanista en educación estaban ligadas a su oposición tanto a los pasados modelos alemanes de educación como a los emergentes modelos de educación inspirados por la Ilustración alemana, a los

que calificaban de "utilitaristas". (Las "doctrinas utilitaristas" de las que ellos hablaban guardaban una similitud solo superficial con el utilitarismo británico del siglo XVIII.)

Para los neo-humanistas, la educación tenía que estar fundamentalmente encaminada a la *Bildung*, a colocar a los estudiantes en una posición desde la cual pudiesen dar cumplimiento a un cierto ideal de humanidad, a saber: el de devenir una persona cultivada y de gusto que fuese a su vez responsable de su propia dirección y formación. Los proponentes del neo-humanismo buscaban, por tanto, un tipo de educación universal que pudiese ser identificada con la *Bildung*. Y esto significaba que esa educación tenía que ir más allá de lo que la ciudad provinciana podía ofrecer. Puesto que lo que se proponía era el desarrollo de un modelo general de humanidad, no se interesaba demasiado por las particularidades de la vida en el pueblo o en la ciudad. En este sentido, los neo-humanistas se veían a sí mismos como los promotores de una *cultura* nacional alemana, que para ellos no implicaba necesariamente un único *Estado* nacional alemán.

Resulta innecesario decir que el ideal neo-humanista encontró una feroz resistencia en la población rural y provinciana y en todos aquellos que (como el estamento eclesiástico) se habían visto despojados de sus riquezas, poder y autoridad durante el período revolucionario napoleónico. Estas fuerzas conservadoras deseaban basar los ideales de educación, no en la idea de desarrollar individuos capaces de auto-dirigirse y de configurar su propia cultura y gusto (que en sus mentalidades era equivalente a la enfermedad de la Revolución francesa, o de la vida moderna en general), sino más bien en la idea de producir individuos adaptados a un modo de vida más tradicional, a una sociedad organizada más jerárquicamente en dignidades y clases.

Usando muchas de las ideas entonces vigentes, llegaron a formular un programa alternativo para la educación, basado en el naciente conservadurismo del romanticismo político, que invocaba la metafórica concepción romántica de una comunidad *orgánica* para justificar un orden social jerárquicamente estratificado, en el cual cada uno podría conocer el lugar que le correspondía. Y todas estas fuerzas, con las de otros oponentes

"utilitaristas", se unieron en un frente común contra los ideales neo-humanistas.

Lo que los neo-humanistas entendían por modelo de educación "utilitarista" era la idea de que la educación debía enfocarse exclusivamente como preparación o entrenamiento para ciertas profesiones, en particular para aquellas profesiones que, en virtud de su clase y de su estamento, se suponía que los individuos estaban destinados a abrazar [10]. El programa educativo y la reforma educativa se reflejaban en la competencia por la autoridad política: para personas como Niethammer y Hegel, la vida moderna tenía que permitir que la *Bildung* y las personas de *Bildung* tuvieran el derecho de constituir la elite de la nueva vida social; para los conservadores, en cambio, esta propuesta era una perfecta necedad y una idea peligrosamente revolucionaria: la elite deberían formarla aquellos que pertenecían a ella por razones de familia y de estatus social, no por virtud de algún tipo de "educación" recibida o que pudiesen demandar.

Hegel estaba perfectamente al corriente de la situación cuando unió sus fuerzas a las de Niethammer, y era absolutamente claro de qué lado se inclinaba. En enero de 1807, Hegel había observado a un amigo: «Pero dirige tu atención a la historia actual, y puede que no haya nada más convincente que esta historia para mostrar que la *Bildung* triunfa sobre la fuerza bruta, y el espíritu sobre el entendimiento sin espíritu y la pura inteligencia» [11]. Al aceptar el cargo de rector, Hegel le dijo a Niethammer: «Cada día estoy más convencido de que la obra teórica consigue más en el mundo que la obra práctica. Una vez que el ámbito de las ideas ha sido revolucionado, la realidad no podrá resistírsele» [12]. Hegel deseaba dar forma al nuevo mundo, y nada podría darle una forma más excelente que el poder del pensamiento y de la *Bildung*.

Niethammer necesitaba toda la ayuda y todos los aliados que pudiera reunir. En 1804 se había diseñado un plan general para la reforma del sistema educativo en Baviera firmado por Josef Wismayr bajo la fuerte influencia de Kajetan von Weiller, un pensador católico líder de los "viejos bávaros". (En 1803, Weiller había publicado un libro escrito en colaboración con Jacob Salat atacando a Schelling y a Hegel.) El llamado Plan de

Reforma de Weiller y Wismayr desarrollado en 1804 estaba fuertemente imbuido de lo que los neo-humanistas llamaban pensamiento "utilitario", de la idea de entrenar a la gente para ocupar sus lugares y profesiones adecuados. Esta dirección habría significado que cualquier cosa que se pareciese a la filosofía, tal como Hegel la entendía, sería estrictamente excluida del curriculum universitario, pues recomendaba específicamente que «se debilitase la fe en la omnipotencia del intelecto», que fueran potenciados en su lugar ciertos tipos de "sentimientos" y que, «de este modo, los profesores superaran el prejuicio de que la filosofía es solo un asunto de conocimiento» [13]. (La crítica nunca publicada que Hegel escribió sobre la obra de Salat en 1805, estaba casi con seguridad concebida como un proyectil para la batalla de Niethammer contra sus oponentes; Niethammer quería utilizarla como carga de profundidad contra las pretensiones de Salat y Weiller.)

Para empeorar las cosas, Schelling, que estaba del lado de Niethammer, había dado un paso en falso al criticar el plan, poniendo con ello en peligro el proyecto entero. Indignado por los ataques que le habían dirigido Salat y Weiller, y viendo claramente que la sección de filosofía del plan de 1804 pretendía excluir de las escuelas a *su* filosofía, Schelling envió una carta al conde Von Thürheim, un ministro importante de Baviera en Bamberg, denunciando el insulto de que había sido objeto por semejante plan y el modo en que el proyecto Wismayr-Kajetan equivalía a un simple "jesuitismo a la inversa". La respuesta que Schelling recibió del conde Von Thürheim no era exactamente esperanzadora: en lugar de admitir sus puntos de vista, el conde recriminaba a Schelling su «demostrada arrogancia, que ofrecía una prueba convincente del escaso poder de la filosofía especulativa para hacer a la gente más racional y ética» [14].

Dado que las fuerzas aliadas contra Niethammer en esta batalla eran ya bastante considerables, y dado que el incidente de Schelling con el conde Von Thürheim no ayudaba precisamente a la causa de Niethammer, era absolutamente evidente que si este deseaba introducir la filosofía especulativa en las escuelas bávaras iba a necesitar la ayuda de alguien menos impulsivo que Schelling.

El modelo "griego"

Cuando finalmente Niethammer consiguió imponerse a sus enemigos y convertirse en el comisario de educación en Baviera, se puso inmediatamente a trabajar en la plasmación de sus ideas. Y lo hizo utilizando una doble estrategia: lo primero que hizo fue publicar un libro sobre la materia, en 1808, para difundir más ampliamente sus puntos de vista entre el público alemán en general y entre los intelectuales bávaros en particular: *Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unsere Zeit* (La disputa entre filantropismo y humanismo en la teoría de la instrucción educativa de nuestro tiempo).

El libro tomaba algunos temas de la filosofía post-kantiana y los aplicaba de un modo muy polémico a las disputas prácticas de entonces. En efecto, Niethammer se apoyaba en la distinción kantiana entre tratar a la gente meramente como medios y tratarlos como fines en sí mismos. Los conservadores eran etiquetados de "filántropos" en el sentido de que deseaban el bien para los otros proporcionándoles lo que los haría felices; pero esta postura encarnaba esencialmente una actitud paternalista que no tenía en cuenta la capacidad de la gente para su propia dirección y autonomía, e intentaba determinar y establecer en su lugar los asuntos que a su parecer eran importantes, justificando luego este descarado paternalismo con el pretexto de que este proceder haría "felices" a sus protegidos.

A los conservadores no les importaba demasiado que los sometidos a su tutela pudieran dirigirse a sí mismos o ejercitaran sus poderes de libre pensamiento; lo que verdaderamente les importaba era que sus administrados se sintiesen satisfechos con el lugar que les había caído en suerte en la vida, y con el limitado y "utilitarista" entrenamiento práctico para ejercer una profesión específica que les ofrecían las instituciones educativas estatales.

El "humanismo", por lo contrario, se proponía enseñar a la gente a dirigirse a sí misma, a inculcar en los estudiantes el deseo de hacer suyo el ideal universal de auto-formación que la idea de *Bildung* llevaba consigo. Utilizando este planteamiento, Niethammer agudizaba aún más la polémica: los "filántro-

pos", decía, desarrollaban solamente el lado "animal" de la naturaleza humana; pensaban que ciertas gentes estaban (como los animales) capacitadas solo para la felicidad, no para la autonomía. Los humanistas, en cambio, reconocían que lo distintivamente humano en la gente era su capacidad para desarrollar la racionalidad, su facultad para convertirse en individuos capaces de dirigirse a sí mismos, y no meramente en organismos satisfechos. Los "filántropos" buscaban solo entrenar a la gente para sus ocupaciones porque no deseaban entrenarla para su auto-dirección; los "humanistas", en cambio, buscaban educar a los hombres para convertirlos en agentes plenamente libres y autónomos.

La segunda estrategia de Niethammer como comisario de educación consistió en la edición en 1808 de un edicto titulado «Normativa general para la organización de las instituciones públicas de enseñanza». Aunque probablemente Niethammer pretendía que su libro fuese la teoría, y esta «Normativa general» la práctica de su proyecto, esta «Normativa general» tuvo que ser, en muchos aspectos, un documento de compromiso. En él se proponían dos tipos de escuela, un *Gymnasium* "humanista" por un lado, y un *"Realinstitut"*, que se parecería más al tipo de escuela técnica de formación profesional que deseaban los "utilitaristas", por otro. Los dos, sin embargo, se centrarían en el concepto general de *Bildung* de orientación humanista; de este modo, Niethammer seguía fiel a su programa aunque tuviese que llegar a un compromiso con la oposición.

El enfoque neo-humanista de la educación estaba en parte basado en la experiencia suabo-württemberguesa que él y Hegel habían compartido. Como ocurría en muchos otros puntos, el Württemberg de la juventud de Hegel y Niethammer había sido una excepción dentro del mosaico general de las instituciones educativas alemanas. El sistema escolar de Württemberg estaba basado en la regulación litúrgica *(Kirchenordnung)* de 1559. Las "escuelas monásticas" (a las que Hölderlin había asistido, aunque no Hegel), establecidas según esta regulación, funcionaron efectivamente como un tipo de *Gymnasium* superior en Württemberg, del cual procedía su elite no-noble (y en particular la *Ehrbarkeit*, los notables no-nobles de la ciudad). Por otra parte, la existencia en Württemberg del *Landesexam* (el exa-

men a nivel de *Land*), que titulaba a los alumnos para asistir a una de las escuelas monásticas, daba a la educación württembergesa una unidad que no tenían otras áreas del Sacro Imperio; mientras que la irreducible identidad protestante de la *Ehrbarkeit* aseguraba que las "escuelas de humanismo" del Renacimiento, que eran aún más antiguas, continuasen existiendo como tradición viva en la educación de Württemberg [15].

Así pues, los enfoques de Niethammer y Hegel (juntamente con el de Schelling) de los problemas educacionales estaban coloreados por el modo en que los tres reinterpretaron su propia experiencia suabo-württembergesa a la luz de su posterior idealismo post-kantiano. La "escuela de humanismo" de su juventud y su experiencia se unieron para cristalizar finalmente en el "neo-humanismo" de la «Normativa general» de Niethammer. De hecho, una buena parte del compromiso con el idealismo de Hegel, Schelling y Niethammer se apoyaba en su búsqueda común de una síntesis entre la moderna insistencia kantiana en la racionalidad, espontaneidad y autonomía humanas, y la "escuela de humanismo" de Württemberg de donde procedían los tres.

En particular, la idea de *Bildung* para la orientación neohumanista de Niethammer estaba ligada a un gran énfasis en la filosofía, en las lenguas clásicas y en el griego como la principal lengua clásica. Los modelos más antiguos de educación inspirados por la Reforma en las zonas protestantes habían tomado al latín y a la instrucción religiosa como puntos centrales de orientación del curriculum [16]. En los grandes debates sobre educación en los comienzos del siglo XIX, los conservadores continuaron eligiendo el latín como base de la educación, mientras que los neo-humanistas —particularmente Niethammer y Hegel— ponían mayor énfasis en el estudio de la lengua griega, de los textos clásicos griegos y de la filosofía moderna (aderezada con una gran dosis de filosofía griega). Los neo-humanistas justificaban esta elección apelando a la superioridad de la poesía y de la filosofía griegas sobre los modelos latinos, y defendiendo las ventajas de aprender la lengua griega en lugar de aprender solo latín. Para ellos, las obras griegas parecían encontrarse más próximas a las raíces de la cultura europea (al

fin y al cabo, los mismos romanos habían elegido a los griegos como profesores suyos).

Por añadidura, el modelo griego atraía a aquellos alemanes que creían ver reflejada en él la propia situación de su país. Mientras que, a partir del Renacimiento, la estructura romana había sido adoptada como modelo de eficientes Estados monárquicos centralizados, como Francia (que podían verse a sí mismos como continuadores de la tradición "romana" de imperio y buenas carreteras); el modelo griego de diferentes unidades políticas independientes (como las antiguas ciudades-Estado de Grecia) dentro de una única cultura griega nacional, parecía mucho más cercano a lo que realmente era posible y deseable para Alemania. Para estos neo-humanistas, Alemania, al igual que la Grecia antigua, contaba con una cultura nacional emergente que subyacía a los pequeños e independientes principados; es decir, que poseía una unidad de *cultura* dentro del contexto de una *fragmentación* política.

El énfasis en el griego a expensas del latín por parte de los neo-humanistas tenía por tanto claras connotaciones sociales. La nobleza más antigua había seguido el ejemplo de los modelos franceses, y tendía a insistir en el latín como lengua primaria; las personas como Niethammer y Hegel, que reclamaban un derecho a figurar entre las elites por razón de su *Bildung*, tendían a realzar la superioridad de los modelos griegos sobre los latinos como base de una sociedad verdaderamente justa y buena, apartándose de este modo de las pretensiones de aquellos que deseaban mantener un orden social jerárquico basado en ideas (supuestamente romanas) de aristocracia. Al elevar el griego sobre el latín, estaban diciendo en realidad que la vieja elite (los aristocráticos "romanos") iban a tener que aprender de ellos (los democráticos "griegos").

En este debate no careció de importancia el hecho de que tanto Niethammer como Hegel viniesen de la Universidad de Jena, la gran alternativa "burguesa" a la Universidad de Gotinga —de carácter más aristocrático—, y semillero de estudios "griegos". Tampoco careció de importancia que Niethammer y Hegel provinieran de Württemberg, con una elite compuesta por notables no aristócratas que casi sin excepción habían sido educados en las clásicas "escuelas de humanismo" de Württem-

berg. Finalmente, y quizá igualmente importante, los dos procedían del Seminario de Tubinga, donde, como parte de sus estudios, habían aprendido griego para poder hacer exégesis del Nuevo Testamento. En una época en la que solo un exiguo número de universidades alemanas ofrecían alguna instrucción en griego, la preparación teológica adquirida en Tubinga les confería sin duda una buena baza con la que reforzar la naciente confianza en los modelos "griegos" como alternativa a los anticuados sistemas de autoridad "latinos". De este modo, ni a Niethammer ni a Hegel les fue difícil traducir su experiencia de Württemberg a una forma de humanismo post-kantiano con especial énfasis en la *Bildung* y en el estudio del griego.

LA MODERNIZACIÓN DE LA EDUCACIÓN EN NUREMBERG

Los problemas de la Nuremberg "bávara"

Conociendo la intensa oposición a su plan por parte de los "viejos bávaros" católicos, Niethammer decidió empezar su reforma educacional por uno de los territorios protestantes de reciente adquisición. Allí, pensaba él, deberían darse mejores condiciones para el triunfo, y este éxito le proporcionaría una base para implantar las reformas a todo lo largo del territorio de Baviera. Desde luego, tuvo que tener una gran confianza en las habilidades y lealtades de Hegel para ponerlo al frente de tal experimento, puesto que sabía que un fracaso en esta área socavaría gravemente sus posibilidades de éxito en cualquier otra parte.

Niethammer convirtió a Hegel en su agente en Nuremberg; su tarea consistía en asegurarse de que las reformas tuvieran éxito, aunque para ello también se le concedió una cierta libertad para determinar las prioridades. Hegel fue nombrado a la vez rector (director) del *Gymnasium* y profesor de las ciencias filosóficas preparatorias. También fue nombrado "profesor-director" de la sección de Filosofía, de acuerdo con la ordenanza de Niethammer que declaraba la necesidad de tales "profesores-directores". Como profesor de "ciencias filosóficas prepara-

torias", Hegel fue el encargado de implementar la «Normativa general» de Niethammer de 1808, que exigía que los alumnos del *Gymnasium* estudiaran una cierta secuencia de áreas de la filosofía, cuyo objetivo era, según las directrices de Niethammer, «introducir a los estudiantes en el pensamiento especulativo y con ello conducirlos a través de una serie de niveles de práctica hasta el punto en que estuviesen listos para abordar el estudio sistemático de la filosofía con el que comienza la instrucción universitaria» [17].

El *Gymnasium* que acogió a Hegel era una versión reorganizada de una institución mucho más antigua de Nuremberg que en su día había sido famosa. La institución había sido fundada en 1526 como una de las primeras escuelas protestantes en Alemania, el primer *Gymnasium* verdaderamente humanista del país y el primero en introducir el griego y las matemáticas como partes necesarias del curriculum. Incluso una de las grandes figuras de la Reforma, Melanchton, había participado en su fundación. Sin embargo, en la época de la llegada de Hegel, sus días de gloria habían quedado muy atrás. Al igual que muchas otras instituciones alemanas, no había logrado modernizarse y se había ido hundiendo en la mediocridad. Pero por estar situada en un territorio firmemente protestante, y porque la institución tenía un pasado tan glorioso con una gran afinidad con el neo-humanismo que Niethammer representaba, parecía el lugar ideal para comenzar el plan.

Hegel entraba en una situación sembrada de dificultades potenciales. Aunque era verdad que la asunción de Nuremberg por Baviera no había sido vivida con ninguna resistencia emocional por parte de sus habitantes, era también cierto que no todo el mundo se sentía contento ante este hecho. Nuremberg había sido una ciudad imperial libre, con Gobierno propio dentro del Sacro Imperio (aunque rodeada por Prusia); pero en el período napoleónico, Nuremberg había soportado repetidas ocupaciones de las tropas francesas, asistido a la expoliación y traslado a París de sus tesoros artísticos y, cuando cesó la protección imperial de su independencia, se vio a sí misma convertida en objeto de negociación entre Francia, Baviera y Prusia, sin el menor derecho a participar en las transacciones que habrían de conformar su destino.

Nuremberg había seguido siendo una de las seis ciudades imperiales libres después de la *Reichsdeputationshauptschluß* de 1803, pero los términos del acta establecida en 1806 por la Confederación del Rin entregaron sencillamente Nuremberg a los bávaros, y la disolución formal del Sacro Imperio en 1806 acabó sellando su destino. El 15 de septiembre de 1806, las fuerzas de ocupación francesas entregaron Nuremberg, en medio de una gran fanfarria, a la autoridad bávara, el conde Von Thürheim en persona (aquel a quien Schelling había ofendido y que iba a ser el comisionado general de Nuremberg). De la noche a la mañana, todas las antiguas instituciones gubernativas de Nuremberg tuvieron que ser convertidas en organismos bávaros, con la consiguiente desaparición de algunas de sus formas tradicionales de organización. Por ejemplo, Nuremberg había sido regida desde hacía siglos por unas cuantas familias patricias; en 1808, las autoridades bávaras disolvieron sin más el antiguo Consejo de Patricios, permitiéndole continuar nominalmente como tal consejo desde 1806 a 1808 simplemente por considerarlo, según las cínicas palabras del conde Von Thürheim, «una asamblea inútil, pero también inofensiva» [18].

Algunas antiguas e importantes familias patricias de Nuremberg —como por ejemplo la de los Von Tucher, con una de cuyas hijas se casaría Hegel— se vieron desposeídas repentinamente de su derecho a regir la ciudad. Muchos miembros de la elite de Nuremberg se percataron con tristeza no solo de que su antigua independencia les resultaba demasiado cara, sino que esta había dejado de ser viable en el momento en que desapareció la protección del imperio. Ejemplo de todo ello era Paul Merkel, un prominente negociante nurembergués y posteriormente amigo de Hegel, que fue uno de los que comprendieron que no había otra alternativa que la anexión a Baviera; su esposa, en cambio, pensaba de otra manera, y le decía a sus hijos con lágrimas en los ojos el día de la entrega: «¡Pobres hijos míos, ahora sois vasallos de un príncipe!» [19].

Aunque Nuremberg no era una ciudad grande según los criterios de aquella época, tampoco era en absoluto pequeña. En 1809, el censo realizado por la Administración bávara fijó la población en 25.176 habitantes [20]. En aquel tiempo, solo tres ciudades de las tierras de habla alemana —Viena, Hamburgo y

Berlín— tenían más de 100.000 habitantes; Königsberg, Dresde, Colonia y Frankfurt se movían entre los 50.000 y los 60.000 [21].

Aunque era rica en tradiciones locales, Nuremberg se había endeudado enormemente durante el período de la reorganización napoleónica de la Europa central. Al anexionarse Nuremberg, Baviera tuvo que asumir estas deudas. En 1810, las autoridades bávaras decidieron que ellos pagarían el dos por ciento de los intereses de la deuda a los acreedores de Nuremberg (principalmente el patriciado y los negociantes ricos), pero, en un esfuerzo por limitar los gastos, decidieron también valorar las deudas a solo el cuarenta por ciento de su valor nominal, con lo que disminuyeron fulminantemente en más de la mitad las fortunas de muchos acreedores, una operación que no encendió precisamente el amor de estos por sus nuevos gobernantes bávaros.

Para atender a estas deudas, las nuevas autoridades comenzaron a vender a mansalva las propiedades de la ciudad, sin consideración alguna por su importancia histórica o artística; muchas iglesias, bienes y edificios (que ya antes habían sido requisados por el Estado) fueron vendidos o destinados a otros usos (como, por ejemplo, a oficina de correos). Y ello contribuyó a aumentar aún más el desencanto de algunos nurembergueses por las reformas bávaras. Como representante de la comisión central en Baviera y como suabo, Hegel no podía esperar por tanto un caluroso recibimiento en Nuremberg; lo más que cabía obtener era que le admitieran, con recelo, como un extranjero que llegaba para restablecer lo que en otro tiempo había sido una gran institución local de enseñanza.

Además de estas dificultades sociales, Hegel tenía que enfrentarse con el problema del decrépito sistema escolar de Nuremberg. Un informe oficial bávaro de 1807 sobre el estado de las escuelas en la ciudad, declaraba su inutilidad como escuelas preparatorias para ningún tipo de estudio superior (del tipo de la universidad), y afirmaba que las cuatro escuelas existentes en la ciudad tendrían que ser completamente remodeladas desde sus cimientos, tanto administrativa como pedagógicamente. En el informe se las describía como instituciones absolutamente atrasadas, administradas por anticuados gremios, y con un sistema de enseñanza configurado según un modelo antediluvia-

no de pedagogía. (El informe observaba mordazmente, por ejemplo, que «fuera de la Biblia y del libro de himnos, no ha sido introducido ningún manual útil de religión. Los profesores son en su mayoría viejos y totalmente incapaces») [22].

Pero había también algunos signos esperanzadores que le dieron ánimos a Hegel en su nueva tarea. El comisario local para la escuela ante quien Hegel tenía que responder era Heinrich Paulus, el teólogo racionalista que no solo era un viejo amigo suyo desde Jena, sino que también había sido uno de los compañeros suabos graduados en el Seminario de Tubinga; Paulus le había escrito incluso a Hegel una calurosa carta de felicitación manifestándole su alegría por su venida a Nuremberg [23].

Lo que desgraciadamente ignoraba entonces Hegel era que los reformadores de Munich no tenían realmente la menor idea del coste de toda aquella operación, y se estaban embarcando en demasiados planes y en demasiadas directrices para las que, sencillamente, no tenían dinero. Hegel no pudo, efectivamente, tener noticia de esta circunstancia porque ni los mismos reformadores la conocían; pero el resultado fue que, hacia 1811, el reino de Baviera soportaba una deuda de 120 millones de guilders [24]. Paulus le decía bromeando que, como buen idealista, debería mantener todo este asunto libre de la contaminación de «la material y sucia esencia de Mammón», añadiendo jocosamente (¡en inglés!) «God damn all the Idealism» (Dios maldiga todo el idealismo) [25]. Pero poco sabían los dos de la verdadera gravedad de la situación. En Francia, todo el conjunto de las reformas napoleónicas tuvo que ser sometido a un balance realista del propio presupuesto, del coste real de las cosas, y de qué tipos de ingresos podían ser racionalmente previstos y asumidos. Los reformadores bávaros eran realmente principiantes que, andando a tientas en la oscuridad, entremezclaban pequeñas dosis de economía moderna con una buena cantidad de anticuadas asunciones cameralistas, aderezando todo ello con grandes proporciones de ignorancia práctica.

Dificultades con las tareas didácticas

Además de estas dificultades, Hegel tuvo que asumir sus obligaciones pedagógicas sin saber apenas en qué iban a consistir

ni cuál debía ser su contenido. Todo le fue entregado en el último minuto, de suerte que Hegel tuvo que empezar su curso como rector y profesor improvisando casi a diario. Solo muy a finales de noviembre se enteró por una carta de Paulus de lo que la «Normativa general» esperaba que él implementase; el 5 de diciembre de 1808, Paulus abrió solemnemente el *Gymnasium* con un discurso inaugural, y pocos días después —el 12 de diciembre— empezaba Hegel su enseñanza en el *Gymnasium*. El caos financiero de la institución se hizo evidente en toda su crudeza tan pronto como asumió su cargo.

Inmediatamente después de este acto, Hegel empezó a constatar que el dinero prometido y los recursos necesarios para poner en marcha la nueva institución del *Ägidien-Gymnasium* (llamado así por la iglesia cercana a él, la iglesia egidia sobre el Ägidienberg) brillaban por su ausencia. Las paredes estaban sucias, gran cantidad de detalles habían sido olvidados, y el dinero para subvenir a estas necesidades era simplemente inexistente. Por desgracia, las cosas tardaron mucho tiempo en mejorar. Mientras permaneció en su cargo de rector, Hegel acumuló una larga lista de reclamaciones legítimas que regularmente presentaba a la autoridades competentes: su salario quedaba sin abonar durante meses; por causa de estos impagos, se veía obligado a pedir préstamos simplemente para vivir; tenía que pagar los gastos de la escuela de su bolsillo; los estudiantes tenían que pagar un precio más alto a su librero por sus libros que el fijado por otros libreros; no había secretaria, por lo que Hegel se veía obligado a copiar personalmente los montones de papeles oficiales («el aspecto más engorroso de mi trabajo [...], una horrible y repugnante pérdida de tiempo»)[26]; y la lista de reclamaciones crecía y crecía.

Por otra parte, se había producido desde el principio una confusión respecto a la cuantía de su salario. Los ingresos de Hegel se habían reducido al trasladarse de Bamberg a Nuremberg, siendo el coste de la vida más alto en esta última ciudad. Su remuneración había sido fijada en 900 guilders como profesor, 100 como rector, y alojamiento gratuito (como editor del periódico de Bamberg había estado ganando 1.300 guilders); pero el administrador local había interpretado esto como 900 guilders y alojamiento gratuito, *o* un extra de 100 guilders pero

sin alojamiento; el alojamiento, como Hegel observó, costaría al menos 100 guilders. Un tanto molesto por todo esto, Hegel le confesó a Niethammer: «Si esta es la situación, debo confesar que le cedería con gusto el rectorado a otro cualquiera», y que si la interpretación del administrador iba a quedar como válida, «tengo que pedirte que me releves del cargo» [27]. Un extra de 100 guilders por ser rector no parecía poder compensar el trabajo que el cargo comportaba.

De todas estas carencias, la que a los ojos de Hegel parecía resumir los resultados del nuevo orden bávaro era el hecho de que no se hubiese instalado ni un solo aseo en ninguno de los edificios destinados a las escuelas; y la idea de que no hubiese aseos en un lugar en el que los chicos habían de pasar el día entero era sencillamente risible, por no decir algo peor. Informando a Niethammer, le comentaba sarcásticamente el asunto de los aseos en las escuelas de Nuremberg diciendo: «He aquí una nueva dimensión de la educación pública cuya importancia he aprendido a conocer: lo que podríamos llamar su parte posterior» [28]. Con igual sarcasmo añadía que sería muy bonito poder contar con los aseos instalados, «supuesto, desde luego, que fuesen realmente instalados y no solo decretados», y, como añadido a las reflexiones sobre las dificultades que le aguardaban, decía: «Tú mismo puedes imaginar cuán poco contribuye tal miseria de condiciones externas a fortalecer la confianza del público, cuando ve que se han hecho provisiones para nada, y que el dinero escasea por todas partes» [29]. Para Hegel, los comienzos no eran nada propicios; y el problema de los aseos en concreto iba a perdurar a lo largo de varios años.

Los éxitos de Hegel como administrador y profesor

Pero a pesar de los obstáculos prácticos —que, como queda claro por sus cartas, le irritaban sobremanera—, Hegel se las arregló para colocar al *Gymnasium* sobre una sólida base e inspirar confianza en él. Uno de sus primeros actos consistió en cambiar de lugar a los miembros de la institución menos productivos sin ofenderlos ni introducir entre ellos antagonismos de ningún tipo. Por ejemplo, en sus notas observa «que tenía

que apartar al profesor Büchner, que no sabía nada de álgebra, de la enseñanza de las matemáticas en las clases superiores, y ponerlo al frente de los estudios religiosos y de la doctrina de las obligaciones en las clases inferiores» [30].

Hegel supo ganarse rápidamente el respeto de los chicos al tratar de "señor" *(Herr)* a los estudiantes mayores, un modo de mostrarles un respeto que podría contribuir a que se vieran a sí mismos como jóvenes adultos autónomos y no ya como niños en estado de tutelaje. (Este procedimiento era coherente con las metas pedagógicas post-kantianas compartidas con Niethammer de que la educación debería dirigirse a tratar a la gente como fines en sí mismas y a promover el sentido del respeto de uno mismo.)

Mantuvo en sus clases el sentido de la disciplina y el orden, poniendo gran cuidado en esmerarse en el dictado y en exponer las cosas en un alemán bueno y claro. (Su propia dicción, como sus alumnos y colegas recordaban, tenía un fuerte acento suabo y estaba llena de expresiones suabas [31]. La postura de Hegel respecto a su acento y peculiaridades suabas era típica de su naturaleza irónica: una vez les contó a los Frommann que el sobrino de ellos, que había ido a visitar Stuttgart, «dudaba al principio de que [sus habitantes suabos] hablaran realmente alemán».) [32]

Sus alumnos lo recordaban como un profesor que incitaba a trabajar; tras haberles dictado algo, animaba a los chicos a discutir lo que acababan de escribir a fin de enseñarles a pensar por sí mismos y a plantear preguntas; uno de estos estudiantes recordaba que «cada uno podía pedir la palabra y buscar el modo de afirmar su opinión frente a los otros; el profesor se limitaba a introducir una pausa aquí y allá a fin de dirigir la discusión» [33]. Tal como había hecho en Jena, prestaba mucha atención a sus alumnos y a sus necesidades, aunque estos fuesen mucho más jóvenes y obviamente no tan avanzados como los estudiantes de la Universidad de Jena.

Una vez al año, todos los estudiantes del *Gymnasium* —que, en 1811, por ejemplo, sumaban 126— tenían que entregar sus trabajos, incluyendo los que hacían en casa, al rector, que debía leerlos todos y anotar recomendaciones personales para su mejoramiento, al igual que discutir con ellos los libros que leían

fuera de clase, ofrecerles consejos para un mejor estudio de ellos, y alabarlos por los progresos conseguidos (cuando había alguno, cosa que era frecuente)[34]. Todas estas tareas se sumaban a sus otros deberes administrativos como rector, a sus dieciséis horas semanales de enseñanza de la Filosofía y a su propio trabajo privado en la *Lógica*. Era también particularmente recordado por su interés y cuidado con los estudiantes procedentes de medios más pobres, un interés que lo acompañó durante toda su vida[35].

El amigo de Schelling, Gottlob Schubert, que conoció también a Hegel en Nuremberg, observaba más tarde que los que conocían a Hegel solamente «por sus escritos o sus conferencias» no podían imaginar «cuán amable era este hombre en sus relaciones personales», y, al igual que muchos otros, recordaba especialmente el sentido del humor de Hegel y su sonrisa tan característica[36].

Los recuerdos de sus alumnos en aquellos tiempos atestiguan también un rasgo habitual de la personalidad de Hegel que fue señalado por otras descripciones. Siempre había sido un mal orador y conferenciante en público; incluso en el Seminario de Tubinga, sus sermones obtenían puntuaciones bajas. El escritor Clemens Brentano lo describía en 1810 en Nuremberg como el «honesto e inexpresivo Hegel», una descripción no única[37]. En cambio, otras descripciones y recuerdos subrayaban continuamente su amabilidad y sociabilidad, junto con su honestidad, sinceridad y rectitud. Se puede afirmar con seguridad que Hegel sufría algún tipo de impedimento en la expresión oral: cuando tenía que hablar formalmente ante un grupo, o bien tartamudeaba o bien hablaba dubitativamente en un tono bajo y monocorde; su reputación (bien merecida, al parecer) de ser un mal conferenciante parecía tener su origen aquí. Sin embargo, en las relaciones personales parecía sentirse muy relajado y libre de las molestias causantes de sus dificultades de lenguaje. Como buen hombre decimonónico que era, tenía un sentido muy acendrado de la privacidad, sintiéndose incómodo cuando la gente se mostraba demasiado allegada a él en lo que a sus ojos eran situaciones públicas. En las pequeñas aulas del *Gymnasium* de Nuremberg sus dificultades para hablar en público parecieron desaparecer por completo, pro-

bablemente debido a la edad de los alumnos y al clima necesariamente más relajado en el que presentaba sus ideas; en las clases del *Gymnasium* su expresión parece haber sido fluida y cordial.

Los discursos públicos de Hegel

Hegel no tardó en convencer tanto a los estudiantes como a sus padres de que el *Ägidien-Gymnasium* había sido restaurado al nivel de su anterior gloria. Y tal como había ocurrido en Bamberg, supo asegurarse también aquí un lugar en la estructura social de manera bastante rápida, cosa que en una ciudad de tan reciente pasado imperial y tan apegada a la tradición como Nuremberg no era hazaña de poco.

Desde el primer momento procuró que sus objetivos y su pedagogía fuesen asequibles y claros para todo el mundo. En su intervención en los actos de despedida del antiguo rector (un tal Sr. Schenk) cuya plaza venía a ocupar, Hegel volvió a las ideas de dirección propia y cultivo de uno mismo (de *Bildung*) que animaban su concepción y la de Niethammer sobre la educación. Exponiendo esta materia de manera brillante, como era costumbre en tales ocasiones, dijo: «El valor del cultivo y de la formación de uno mismo *(Bildung)* es tan grande que uno de los antiguos [pensadores] llegó a decir que la diferencia entre una persona cultivada *(gebildeten)* y otra que no lo está es tan grande como la que hay entre la gente en general y las rocas», a lo cual añadió: «Los que son ricos en *Bildung* se entregan a la enseñanza [...] para sostenerla y transmitirla a la posteridad. El maestro debe verse a sí mismo como guardián y sacerdote de esta sagrada luz, que ha de ser cuidada a fin de que no se apague y que la humanidad vuelva a hundirse en la noche de la antigua barbarie»[38].

Al principio de su cargo, Hegel tenía que pronunciar el discurso de la ceremonia anual que señalaba el final del año escolar y en la que la academia distribuía los premios obtenidos durante ese año (una especie de graduación anual). En estas reuniones, Hegel se dirigía a una audiencia formada por los estudiantes, sus padres y los varios notables de Nuremberg que

acudían en tales ocasiones; los discursos de estos encuentros informaban claramente sobre sus objetivos para el *Gymnasium* y sobre sus propios métodos pedagógicos. Dado el modo en que fue aceptado por la sociedad de Nuremberg, no es difícil presumir que Hegel logró tranquilizar y convencer plenamente a los padres de los alumnos de que el rector que se les había enviado desde fuera era realmente la persona adecuada para tal empresa.

En el primero de esos contactos, en septiembre de 1809, Hegel abordó la formidable tarea de convencer a un público más bien escéptico y al conjunto de padres del valor de lo que estaba haciendo. Empezó observando que el cuidado de los propios hijos le preocupa a la gente más que ninguna otra cosa, y que la misión del *Gymnasium* era ayudar a que cuando esos niños alcanzasen la condición de jóvenes adultos estuviesen preparados para una enseñanza superior. Luego hizo sonar el clarín que anunciaba la línea de pensamiento modernizadora de Niethammer-Hegel: el nuevo *Gymnasium* iba a ser construido sobre la base de una enseñanza humanista clásica, lo cual equivalía a sostener y continuar los ilustres fundamentos y tradiciones humanistas del antiguo *Gymnasium*. Pero la meta de esta reinstauración del anterior *Gymnasium* era la de «satisfacer las verdaderas necesidades de la época [...] poniendo a lo antiguo en una nueva relación con la totalidad [de su entorno], de modo tal que se conservase lo que hubiera de esencial en él a la vez que se modificaba y renovaba» [39].

Hegel propuso dos caminos para realizar este programa. El primero, que la instrucción sería impartida en alemán, no en latín, como habían hecho las viejas escuelas llamadas "latinas" en Alemania. Y aquí repitió Hegel las palabras que había dicho a Heinrich Voss en 1805 cuando se le consultó sobre la posibilidad de un nombramiento en Heidelberg: «Ninguna persona puede ser considerada cultivada *(gebildet)* —añadiendo ahora en 1809— si no puede expresar todas las riquezas de la ciencia en su propia lengua», pues cuando se recibe la instrucción en un idioma extraño, carecemos necesariamente de esa "intimidad" *(Innigkeit)* que nos permite acoger cómodamente en nuestro interior el conocimiento que buscamos [40].

El segundo camino consistía en el énfasis que se pondría en

la nueva escuela en el dominio de la cultura clásica, particularmente de la griega. La justificación pública de Hegel para este aserto llamó la atención por sus referencias religiosas claramente secularizadas. En primer lugar, dijo, las obras clásicas son el «bautismo profano que da al alma su primer e inolvidable tono y tintura para el gusto y la ciencia» [41]. El estudio de los antiguos nos inspira así y en buena medida nos aleja de nuestro modo ordinario de considerar las cosas, preparándonos para hacer de nosotros mismos personas cultivadas y auto-formadas —esto es, personas de *Bildung* [42]—. En segundo lugar, y más importante aún, lo que las obras clásicas nos ponen ante los ojos es un ideal de belleza; son ciertamente las obras «mas bellas que hayan existido nunca».

Al caracterizar a los griegos de esta manera, Hegel ponía en circulación una expresión que había funcionado como retórica común en Alemania en general y en Württemberg en particular: "el alma bella". El uso de la expresión "el alma bella" había sido en su origen únicamente religioso, pero la frase fue sufriendo una gradual secularización desde los inicios del período moderno (particularmente en manos del conde de Shaftesbury) y desde entonces había sido usada en el siglo XVIII para describir a los griegos en particular. Recogiendo este uso, Hegel afirmó: «Si el paraíso original era el de la *naturaleza humana*, entonces este es el segundo, el paraíso superior del espíritu humano, que en su más bella naturalidad, libertad, profundidad y serenidad, avanza como la novia desde su cámara» [43] —esta metáfora de la "novia" virginal había sido el símbolo característico del alma bella durante siglos [44]—. Esto muestra que Hegel, que tan incisivamente había criticado en su *Fenomenología del espíritu* la idea del "alma bella", seguía estando al menos parcialmente prendado de ella (a menos que estuviera jugando con su auditorio, cosa que, por lo que sabemos de Hegel, no parece plausible).

Aprender las lenguas clásicas tiene además la ventaja, sostenía Hegel, de proporcionar a los jóvenes una mayor conciencia de la naturaleza del tipo de categorías lógicas que están usando, puesto que la «gramática tiene por contenido a las categorías [lógicas], las únicas creaciones y determinaciones del intelecto». Todo el mundo puede «distinguir el rojo del azul sin

necesidad de saber definirlos de acuerdo con la hipótesis de Newton», pero tenemos *Bildung* respecto a estos colores solo cuando «los *tenemos*, es decir, cuando los convertimos en objeto de conciencia» [45]. El estudio de los antiguos contribuye de este modo a nuestra «formación lógica *(Bildung)*» [46].

Para acabar, Hegel hizo resonar una nota totalmente modernista. Uno de los reclamos surgidos de la Revolución era la idea de "carreras abiertas al talento". Hegel cerró sus observaciones dirigiéndose directamente a los estudiantes para decirles que el objetivo del *Gymnasium* era traer ese ideal a Alemania, hacerlo viable en Alemania, para que «en la tierra de nuestros padres cualquier carrera esté abierta a vuestros talentos y diligencia, y sea asequible solo a aquellos que se la merezcan» [47].

Las rebeliones de Nuremberg

Aunque Hegel había llegado a Nuremberg convencido de que Napoleón había aplastado la resistencia contraria a las demandas de la Revolución, los acontecimientos le recordaron pronto que la historia estaba lejos de haber terminado.

Las ambiciones imperiales de Napoleón seguían aumentando, y trató de expansionarse entrando en España bajo el pretexto de que era preciso defender la costa española contra los británicos. (También deseaba colocar a su hermano en el trono de España, un motivo no nimio para su decisión.) Al principio, la aventura española pareció correr la misma suerte que los habituales éxitos napoleónicos en Europa; pero de repente, y para sorpresa suya, los españoles se sublevaron y lo envolvieron en una guerra de guerrillas, algo a lo que él no estaba acostumbrado, y, en julio de 1808, un ejército francés de 18.000 hombres fue obligado a capitular ante las fuerzas españolas en la ciudad de Bailén, un inesperado suceso que dejó atónita a toda Europa. Napoleón consiguió reinstaurar a su hermano como rey en diciembre de 1808, pero los costes de la operación le resultaron excesivos.

En Italia, Napoleón se anexionó Roma en el mismo año, y cuando el papa Pío VII lo excomulgó, Napoleón lo hizo prisionero y lo retuvo fuertemente vigilado, en un equivalente al

arresto domiciliario, en una residencia de Savona. Estas acciones no neutralizaron al papa, como Napoleón había pretendido, sino que en lugar de eso hicieron de él un mártir católico.

Los austríacos, detectando signos de debilidad en las filas de Napoleón, le declararon la guerra en 1809, con la aprobación de Friedrich Schlegel, el viejo azote de Hegel en Jena, que desde entonces (junto con su esposa) se había trasladado a Austria, se había convertido al catolicismo y tornado más o menos propagandista de los Habsburgo. Las autoridades austríacas trataron de fundir su propia causa bajo el nombre de "Alemania", y fomentar una especie de guerra popular de guerrillas en Alemania como la que acababa de tener lugar en España. En la «Proclama a los bávaros» de Schlegel, una pieza de propaganda de guerra de Austria, se aseguraba que «nosotros [los austríacos] somos tan alemanes como vosotros [...]. Todos aquellos que estén imbuidos de un verdadero patriotismo alemán se verán fuertemente apoyados, y, si se lo merecen, generosamente recompensados por su anterior emperador, que no renunció a su corazón alemán cuando tuvo que renunciar a su corona alemana» [48].

Sin embargo, Napoleón demostró una vez más que era dueño de la situación e, incluso después de haber sido herido en una batalla y de sufrir su primera derrota en Aspern, supo arreglárselas para capitalizar los errores austríacos y derrotar a su ejército en Wagram en julio de 1809. Sus tropas entraron tranquilamente en Viena (tras haberse tenido que alejar antes solo por un corto tiempo), y Napoleón impuso a Austria un tratado de castigo.

Hegel, que nunca había sentido simpatía por Schlegel, ahora lo detestó llana y abiertamente, y apenas si pudo contenerse ante la derrota sufrida por los austríacos. Jugando con el declarado deseo de Schlegel de "liberar" Baviera, dijo, con una cierta dosis de lo que los alemanes llaman *Schadenfreude* (malicia, alegría por el mal ajeno): «La liberación opuesta de Friedrich Schlegel, con sus deseos de catolización de todos nosotros, se ha ido por la alcantarilla, y él puede considerarse afortunado por haberse liberado de la horca» [49]. Hegel iba a verse, sin embargo, un tanto inquieto por los sucesos ocurridos en Nuremberg relacionados con la guerra de Austria. Una división aus-

tríaca entró en Nuremberg en junio de 1809, y las fuerzas francesas de la ciudad tuvieron que retirarse. El 26 de junio de 1809, cuando Hegel estaba escribiendo a Niethammer para quejarse como de costumbre por la falta de una secretaria y de los estúpidos decretos burocráticos de los administradores bávaros para regir las escuelas, los austríacos tomaron el control de la ciudad.

Las cosas empeoraron aún más cuando la condesa Von Thürheim describió imprudentemente a los austríacos, en una reunión pública, como «un puñado de mercenarios *(Gesindel)* formado por zapateros, sastres y tejedores *(Schustern, Schneidern und Leinwebern)*», con lo cual insultó, encolerizó y enardeció a los artesanos nuremberguenses allí congregados, muchos de los cuales tenían mayores simpatías por el antiguo emperador del Sacro Imperio que por su nuevo rey en Munich[50]. Los ofendidos artesanos corrieron a abrir una de las puertas de la ciudad a las tropas austríacas, y partir de entonces la situación se precipitó en el caos. Las tropas austríacas y algunos ciudadanos desbocados dirigieron sus energías destructivas contra el edificio que albergaba a las autoridades bávaras: se echaron abajo sus insignias y estandartes, y el lugar fue totalmente saqueado. El conde Von Thürheim, el gobernador bávaro del distrito, fue secuestrado por lo que algunos llamaban la "chusma", y más tarde hecho prisionero por los austríacos, quienes, junto a algunas autoridades prominentes de Nuremberg, los llevaron consigo como rehenes cuando el ejército austríaco tuvo que retirarse a Bayreuth. (Con ellos desaparecieron también una buena cantidad de dinero y bienes.)

Aun cuando estos rehenes fueron liberados tras la posterior y repentina retirada de Bayreuth de las tropas austríacas, la carrera de Von Thürheim en Nuremberg finalizó a causa de este incidente, y tuvo que abandonar la ciudad. Pero la simpatía de Nuremberg por los austríacos no pasó inadvertida en Munich, y en la reorganización de Baviera, en 1810, Nuremberg dejó de ser la sede gubernamental de un departamento bávaro, pasando dicho título a la ciudad de Ansbach.

Hegel le contó a Niethammer el lance del breve secuestro de Nuremberg, expresándole su repulsa e indignación ante el comportamiento de la ciudadanía[51]. Pero, al menos por el mo-

mento, reinaba la normalidad. Por una parte, la Alemania napoleónica, a la que Hegel estaba tan firmemente ligado, seguía intacta, y para el siguiente par de años parecía estar perfectamente segura. Por otra, sus claras simpatías pro-napoleónicas hacían que Hegel sintiese una cierta inquietud por la estabilidad del orden social más racional introducido por Napoleón en Alemania y por la viabilidad de su permanencia en una ciudad que acababa de evidenciar tal muestra de sentimiento pro-austríaco.

Como resultado de todo esto, se reforzaron un tanto la preocupación de Hegel por su posición en Nuremberg y su deseo de renunciar a su rectorado y de obtener el puesto en la universidad que realmente ambicionaba. La ansiedad de Hegel no se calmaba ciertamente ante el espectáculo de las continuas batallas que Niethammer se veía obligado a librar contra las fuerzas que se oponían a las reformas y sus continuas llamadas al orden, que daban la impresión de que Niethammer se iba a ver obligado a dimitir por la indignación que todo el asunto despertaba en su ánimo.

Las esperanzas de Hegel renacieron sin embargo cuando, un buen día de 1809, recibió una carta de un antiguo alumno suyo en Jena, Peter van Ghert, informándole de que ahora tenía una elevada posición en el Gobierno de Holanda y que por un periódico de Heidelberg se había enterado de la mala fortuna de Hegel tras la decadencia de Jena a consecuencia de la batalla allí librada. Confesaba sentirse indignado ante la sola idea de que Hegel «se hubiera encontrado totalmente arruinado [...], que el mejor hombre de Alemania» no hubiera sido empleado como profesor de Filosofía, y se ofrecía para intervenir en su favor y procurarle un puesto en alguna de las universidades en proceso de reorganización en Holanda [52]. (Las clases se impartirían en latín, le aseguraba Van Ghert, por tanto no habría barreras lingüísticas para él.)

Hegel se sintió muy agradablemente sorprendido con esta carta y contestó a Van Ghert, en diciembre de 1809, que no era verdad que estuviese arruinado, y que su posición en Nuremberg era "tolerable", aunque él esperaba que fuese solo "temporal", de manera que la oferta de un contrato en Holanda no era en este momento necesaria. (Es interesante notar que Hegel

le comunicaba que, en la eventualidad de aceptar un puesto de profesor en Holanda, daría las clases en holandés desde el primer momento, insistiendo de esta forma en la necesidad de que la filosofía se aprendiera en la propia lengua de uno, idea que había expuesto ya en su discurso de clausura del año escolar en 1809.)

Su rechazo al ofrecimiento de un puesto en Holanda no le impidió a Hegel, sin embargo, utilizar esta oferta para presionar a Niethammer sobre el asunto de un nombramiento seguro en una universidad de Baviera [53]. En todo caso, los esfuerzos de Van Ghert para atraer a Hegel a Holanda persistieron durante los siguientes años; el patronazgo de Van Ghert y sus inspiradas defensas del hegelianismo acabaron haciendo de Holanda uno de los primeros lugares en donde encontró arraigo una escuela hegeliana de pensamiento.

EDUCACIÓN, VIDA MODERNA Y RELIGIÓN MODERNA

Bildung, *disciplina y educación*

El discurso de Hegel en la clausura del año escolar de 1809 fue al parecer un éxito, pero por las razones que fueran Hegel tuvo que alterar un tanto su tono en 1810. En esta ocasión subrayó la importancia de la educación religiosa, para la cual ofreció una justificación secular: que la «participación en un acto de adoración pública» liga a los jóvenes con una «tradición y unas viejas costumbres» [54]. Los ejercicios militares, introducidos durante aquel año en las escuelas por decreto gubernamental, fueron justificados por Hegel por su carácter de actos importantes para producir la fortaleza de carácter. Después de todo, razonaba Hegel, una «persona cultivada *(gebildeter)* no debe limitar su naturaleza a algo en particular, sino procurar más bien hacerse capaz de cualquier cosa». Por otra parte, estas prácticas recordaban al estudiante que debía estar listo para «defender a su patria o a su príncipe» [55]. (Este era un tema del pensamiento de Hegel que se remontaba al menos hasta su ensayo sobre «La Constitución alemana», aunque su defensa de 1810 parece haber sido sincera solo a medias.)

Sin embargo, en este segundo discurso Hegel habló específicamente sobre temas de sociabilidad que tenían una conexión más directa con sus concepciones filosóficas y con su compromiso con el ideal de *Bildung*. La gente no viene al mundo con inclinaciones naturales hacia la virtud y la educación, recordó Hegel a la asamblea de padres y alumnos, la gente necesita ser entrenada, disciplinada y socializada en tales materias. La adquisición de conceptos es resultado de ser educado en una forma de vida: esta afirmación no era simplemente una observación empírica sobre la vida social, sino una tesis sobre la naturaleza de la "mentalidad", del espíritu, *Geist*, mismo. Como dijo en esa ocasión ante padres y estudiantes: «Al igual que la voluntad, así también mucho pensamiento empieza con la obediencia» [56].

Pero Hegel dejó también muy claro que el objetivo general de tal entrenamiento y disciplina *no* era el de producir almas obedientes, sino el de inculcar en los jóvenes aquellas disposiciones que los capacitan para ejercer «la actividad espontánea de dominar las cosas» [57]. Hegel se cuidó de subrayar que la "disciplina" de la que hablaba no consistía en una burda memorización, que reduciría el aprendizaje a una "mera recepción", y cuyo efecto hubiera sido el mismo que el de «escribir sentencias en el agua» [58]. Y este original entrenamiento y socialización no podía ser (o no podía ser exclusivamente) un asunto de las escuelas: era fundamentalmente un asunto de la familia. En la familia adquiere el niño el entrenamiento y disciplina básicos en la *Sitte* (moral y costumbres) de una forma de vida, y «las instituciones de aprendizaje presuponen ya la disciplina ética». En última instancia, decía Hegel (jugando con algunos términos alemanes), las «instituciones de estudio son en parte institutos de instrucción, no inmediatamente de educación *(Erziehung)*», pero en tales institutos de estudio, «la formación *(Bildung)* en moral *(Sitte)* está en conexión inmediata con su principal cometido, la instrucción, en parte como una causa indirecta, y en parte, sin embargo, como resultado directo de ella» [59]. En los tiempos modernos no tenemos necesidad ya de separar «cabeza y corazón, o pensamiento y sentimiento», como los "viejos tiempos" habían hecho [60]. La nueva idea de *Bildung* incorpora todos los aspectos de nuestra vida social; y cier-

tamente, la dirección de uno mismo requiere de hecho una *Bildung*, una socialización en la que podamos sentirnos cómodos. En suma, «una persona cultivada *(gebildeter)* en general, puede ser también una persona ética»[61]. Lo que los neo-humanistas llamaban educación "utilitaria" no puede cumplir esta afirmación, pues el conocimiento técnico no tiene conexión esencial con el conocimiento moral.

Hegel cerró su discurso de 1810 a estudiantes, padres y notables con un tema muy querido por él, la idea de las carreras abiertas al talento. Pidió a su relativamente rica audiencia que no olvidase «el apoyo a esos estudiantes de nuestras instituciones que carecen de medios externos para costearse sus estudios [...] ni a la cantidad de jóvenes procedentes de familias sin medios que han tenido la oportunidad [por ese apoyo] de elevarse a sí mismos por encima de su clase o de sostenerse en ese nivel y desarrollar aquellos talentos que la pobreza habría dejado dormir u orientado en una dirección viciosa»[62].

Para Hegel, que procedía de Württemberg, esta era una de las ideas revolucionarias más fáciles de adoptar. Debido al poder de la Iglesia protestante en su ciudad natal, estaba aceptado desde hacía mucho tiempo que las carreras en el clero estuviesen abiertas al talento, de manera que el hijo de un ministro pobre (pero con una buena educación) tenía tanta oportunidad de entrar en el Seminario de Tubinga como cualquier otro; y el *Landesexam* de Württemberg se encargaba de hacer que esta norma se cumpliese. De este modo, aunque Hegel procedía de una familia bastante bien acomodada, en su calidad de württembergués pudo asimilar fácilmente la idea de que, en general, las «carreras estuviesen abiertas al talento» y aplicarla a la experiencia de su propia vida. (En conexión con su tema de reconocer el mérito, terminó su discurso felicitando a todos los profesores por haber sido elevados por decreto gubernamental al estatuto de funcionarios civiles.)

AUTORIDAD RELIGIOSA, POLÍTICA EDUCATIVA

A finales de 1810, la acción de Hegel en la comunidad y sus esfuerzos por aplicar las reformas en el *Gymnasium* se habían

ganado claramente el aplauso y la aprobación del público. Pero pese a todo, no se sentía satisfecho con el curso de las cosas. El control religioso sobre algunas de las escuelas más humildes se había reafirmado en parte, y Hegel tuvo que informar de que los profesores de aquellas instituciones se mostraban «extremadamente molestos por tener que ir a la iglesia para recibir instrucción religiosa. Lo que esencialmente se ventilaba aquí era la antigua subordinación de la enseñanza estatal al clero», algo que a Hegel le resultaba simplemente odioso [63].

Por otra parte, las tareas administrativas le quitaban mucho tiempo de dedicación a su propio trabajo filosófico sobre la segunda parte de su "sistema". En agosto de 1810 llegó incluso a sugerirle a Niethammer la posibilidad de «ser liberado del rectorado y quedar simplemente como profesor, cosa que estaría más acorde con lo que él había siempre considerado como su verdadera vocación» [64]. Por otra parte, sus relaciones con Paulus estaban pasando por una etapa bastante tensa; Paulus era un tanto irascible, y su posición de comisario escolar para el distrito de Hegel había enfrentado a los dos más de una vez, hasta el punto de inducir a Hegel a emitir ante Niethammer opiniones no precisamente amables sobre Paulus al enterarse de que este tenía orígenes judíos [65].

Pero en el otoño de 1810, Hegel se encontró inmerso en el centro de una crisis de corta duración que le sirvió para confirmar algunas de sus ideas y ayudó a reforzarlas en otros sentidos. Por aquellos días, el Gobierno bávaro decidió por razones de ahorro cerrar el *Gymnasium* en Nuremberg y dejar solo el *Realinstitut* (la escuela más técnica). Innecesario es decir el efecto sobre Hegel de tal medida. Se quedó pasmado y perplejo ante la estupidez del Gobierno bávaro por su decisión de cerrar el *Gymnasium* y por la debilidad del argumento utilizado para justificar semejante medida. Hegel tenía todas las razones para sentirse insultado, pues el asunto entero era escandaloso de principio a fin. Con anterioridad a este incidente, la Administración de Montgelas había secuestrado todas las donaciones privadas a las antiguas escuelas de la Iglesia, encargándose de su administración y destinando esas donaciones a las escuelas estatales. La razón alegada ahora para cerrar el *Gymnasium* era una pretendida irregularidad en el modo de adjudicación de

su presupuesto; apoyándose en esta ficticia irregularidad legal, los funcionarios de Munich declararon que la asignación para el *Gymnasium* no existía, por lo cual concluyeron que, puesto que la institución de Nuremberg no tenía presupuesto, era inútil y demasiado costoso mantenerla abierta. Por otra parte, añadían los funcionarios, esta medida no significaba una gran pérdida, puesto que los alumnos de Nuremberg podían asistir al *Gymnasium* de Ansbach, que no estaba lejos.

La trama para cerrar la escuela estaba dirigida por un consejero católico en Nuremberg del Gobierno de Munich, que consiguió también que la orden de cerrar se diese cuando Niethammer no se encontraba en Munich. Hegel encabezó la protesta, aunque fue Paulus quien salvó la situación al descubrir en el último minuto algunos viejos documentos que probaban la legalidad de la asignación al *Gymnasium* [66]. Los ciudadanos de Nuremberg se sintieron muy ofendidos con la decisión, y, como prueba de que el prestigio de Hegel en la tradicional ciudad de Nuremberg estaba definitivamente asentado, en el escrito que enviaron al Gobierno pedían la continuación de «la venerable institución ahora magníficamente renovada de nuestro *Gymnasium*» [67]. Estaba claro quién había sido el responsable de esta renovación, y estaba también claro que el éxito de Hegel en la gestión de esta empresa había elevado en muchos puntos su consideración en la ciudad. El *Gymnasium* continuó abierto, y parte de los fondos para su mantenimiento salió realmente, durante un corto espacio de tiempo, de los bolsillos de los ciudadanos mismos. Hegel se sintió bastante satisfecho con la respuesta pública, por ofendido que estuviese con el Gobierno de Munich; durante la crisis, anotó que «todas las clases sociales, sin distinción de edades y sexos, todas las personas tanto oficiales como privadas compartían el mismo sentimiento de repulsa por la dureza de la medida contra la ciudad de Nuremberg. El *Gymnasium* era el único establecimiento por el que la población estaba agradeciada al Gobierno» [68].

La fuerza de la respuesta pública consolidó en Hegel su creencia en la verdad de su teoría sobre la relación entre religión y vida moderna, tal como había sido expuesta en la *Fenomenología*. En una ocasión, Hegel le había comentado a Niethammer «la alta estima que los protestantes confieren a sus

instituciones de *Bildung*, el modo en que esas instituciones les son más queridas que las mismas iglesias. Son ciertamente para ellos tan valiosas al menos como las iglesias. El protestantismo no consiste tanto en un credo particular *(Konfession)*, como en el espíritu de reflexión *(Nachdenken)* y en una *Bildung* superior y más racional, no en la preparación para este o aquel tipo de utilidad. No sería posible atacar un lugar más sensible de la sociedad que el de sus instituciones de estudio» [69].

Que la oposición al *Gymnasium* reformado hubiera sido liderada por un católico confirmó en Hegel sus opiniones negativas sobre el catolicismo. Aunque había absorbido sentimientos anti-católicos en el Württemberg donde creció, luego se había abierto un poco más al catolicismo durante su breve relación con Nanette Endel y su creciente curiosidad sobre la religión cuando era joven. En su *Fenomenología* orilla bastante bien el tema del catolicismo, al sostener que el cristianismo era la religión moderna paradigmática —y, aunque seguramente se refería solo al protestantismo, sorprendentemente no lo expresó así—. Pero las experiencias de sus años posteriores a Jena —sus polémicos encuentros con filósofos católicos como Weiller y Salat cuando aún estaba en Jena antes de la aparición de la *Fenomenología*, su observación de lo que había sucedido con Schelling por manos de los obispos católicos de Wurzburgo, sus experiencias y personales batallas con los "viejos bávaros" católicos mientras estaba en Baviera, y la breve experiencia del sitio de Nuremberg por Austria bajo la declaración de guerra redactada por el católico converso Schlegel— habían consolidado lo que su educación württemberguesa había ya preparado en él: la creencia en que el catolicismo era una forma atrasada y paradigmáticamente anticuada del cristianismo, y que representaba por tanto una amenaza a la idea general que había defendido en la *Fenomenología*.

Ya en 1808, durante su primer curso como rector, había expuesto a los estudiantes de su clase (protestantes en su inmensa mayoría), que la gran diferencia entre catolicismo y protestantismo estaba relacionada con cuestiones de autoridad y modernidad: los católicos dividían la comunidad religiosa en "sacerdotes y laicos", estando solo los sacerdotes «investidos de todos los poderes» de la Iglesia, y de este modo la «reconciliación con

Dios» solo podía ser realizada "externamente" por los católicos. Para los protestantes, en cambio, «los sacerdotes son solamente profesores. Todos en la comunidad religiosa son iguales ante Dios como espíritu actual de la comunidad» [70]. En Nuremberg, Hegel vivió de primera mano lo que para él eran las consecuencias prácticas del catolicismo cuando tenía autoridad social, y ello agudizó su aversión hacia él. (¡Cómo debió de reírse Hegel al leer una carta de Van Ghert de febrero de 1811 en la que le preguntaba «si eran realmente ciertos los rumores que corrían por allí de que Fr. Schlegel se había convertido en Viena a un catolicismo tan fanático que no hacía otra cosa más que rezar a todas horas»!) [71].

Después de su estancia en Nuremberg y de su experiencia de las habituales disputas en la vida bávara, Hegel no volvió ya nunca a cambiar su valoración del protestantismo ni su creencia de que era este, y no el catolicismo, el que albergaba en su seno las tendencias y los ideales religioso-seculares de la vida moderna. En julio de 1816, después del Congreso de Viena y la restauración, reiteraba a Niethammer que la diferencia entre protestantismo y catolicismo residía en que «el protestantismo no está basado en la organización jerárquica de la Iglesia, sino que se apoya únicamente en una intuición general y una *Bildung*»; a lo que añadía: «Nuestras universidades y escuelas son nuestra iglesia. Lo importante en el protestantismo no son el culto religioso y el clero, como ocurre en la Iglesia católica» [72]. Un par de meses más tarde volvía a insistir en este punto ante Niethammer, diciendo: «Nuestra salvaguarda no está en el conjunto de declaraciones del consejo, ni en un clero demasiado poderoso que preserve esas declaraciones, sino más bien en la común *Bildung* de la comunidad [religiosa]. Nuestra salvaguarda más inmediata está en las universidades y en las instituciones educativas en general. Todos los protestantes miran a esas instituciones como su Roma y su concilio de obispos [...]. La única autoridad [para ellos] es la *Bildung* intelectual y moral, y los garantes de esa *Bildung* son estas instituciones [...]. *Bildung general* intelectual y *Bildung* moral es lo verdaderamente sagrado para los protestantes. Para los católicos, en cambio, la *Bildung* es solamente algo opcional, puesto que lo sagrado está en la Iglesia, en un clero separado» [73].

Es evidente que Hegel no estaba describiendo el protestantismo tal como era de hecho en Alemania. Mas que considerar a la universidad como el equivalente moderno de sus antiguas "iglesias", la mayoría de los protestantes vería seguramente a la institución universitaria como un producto de la dinámica lógica interna de los compromisos de su religión. La creencia de Hegel en la lógica interna del protestantismo era lo suficientemente sólida como para difuminar en su propia mente la distinción entre las iglesias protestantes, tal como realmente existían, y lo que él pensaba que eran sus consecuencias lógicas. Pero después de su experiencia de Nuremberg no volvió a vacilar en su idea de que el proyecto de vida moderna exigía el triunfo del protestantismo sobre el catolicismo, al menos del protestantismo tal como estaba conceptualmente articulado en su filosofía, lo cual venía a su vez a fortalecer su deseo de proseguir una carrera en una *universidad*, esa «Roma y concilio de obispos» de la vida moderna en general.

BODA EN EL PATRICIADO DE NUREMBERG

Tal vez no tuviese Hegel plena conciencia del gran impacto que su reforma del *Gymnasium* había causado en la gente, ni del ascendiente que él mismo se había ganado con ello; en todo caso, sintió una gran satisfacción ante el reconocimiento público de su hazaña. Su llegada a Nuremberg había estado motivada por el evidente deseo de labrarse una buena reputación, aunque solo fuese con vistas a un eventual nombramiento universitario; pero también era cierto que una vez asentado como rector de una institución importante, la mente de Hegel tenía que encaminarse por otros derroteros.

Al llegar a Nuremberg, Niethammer le había indicado que debería casarse, y el propio Hegel le manifestó varias veces en sus cartas su deseo de hacerlo. El problema estaba en *encontrar* con quién: «¡Cómo me gustaría iniciar y concluir con éxito otro negocio: el de tomar esposa, o más bien encontrar una!», le comentaba a Niethammer. Cuando anunció su inminente desembarco en Nuremberg, hasta el propio Paulus le comentó bromeando que su propia esposa se encargaría de buscar

para él una «chica de Nuremberg boba y leal» [74]. (Al parecer, Paulus llegó a sugerirle a su propia hija, pero Hegel no mostró demasiado interés —¿pensaba Paulus que su hija era "boba"?—) [75].

Su éxito como director le abrió pronto a Hegel las puertas de las altas esferas. En octubre de 1810 se fundó un club privado llamado "El Museo". Sus miembros pertenecían a la sociedad más selecta de Nuremberg (todos varones, por supuesto) y Hegel fue uno de los incluidos en la lista original de 318 socios. El objetivo del club era brindar un punto de encuentro para los miembros de los «estamentos cultivados *(gebildeten)*» capaces de dirigir o participar educadamente en la serie de debates ilustrados sobre literatura moderna que el club debía organizar. Pese a su nombre, el club no tenía nada de museo; ese nombre fue tomado probablemente de una sociedad anterior muy similar fundada en 1808 en Frankfurt (o tal vez de otro club parecido de Munich cuyo nombre se debía al club de Frankfurt), y una buena parte de sus miembros provenía de una sociedad aún más antigua del mismo tipo en Nuremberg llamada "La Armonía". Dos de los miembros fundadores figuraban en la lista como «Von Tucher, director del Consejo» y «Von Tucher, senador». (Entre los otros miembros se contaba también G. A. Gabler, antiguo alumno de Hegel en Jena y su futuro sucesor en Berlín, que en aquella época era *Hofmeister* en Nuremberg) [76].

Hacia principios de octubre de 1810, Hegel cortejaba claramente a una hija de los Von Tucher, una de las familias patricias más notables de la ciudad, que desde hacía siglos mantenía prósperas actividades comerciales. Una nota hallada entre los papeles de Jobst Wilhelm Karl von Tucher (el "senador" en la lista de los miembros del club) decía: «A comienzos de abril (1811), el rector Hegel me hizo saber sus deseos [...] de casarse con mi hija, pidiéndome permiso para visitarla como amigo» [77]. Se trataba de la mayor de sus hijas, Marie Helena Susanna von Tucher, veinte años más joven que Hegel, con quien se casaría de hecho el 15 de septiembre de 1811. La familia no dio su aprobación inmediata a esta boda, aun cuando el padre de Marie afirmó que él se sometería completamente a los deseos de

su hija. Había que estipular algunas negociaciones antes de dar entrada en la familia a un extraño y no patricio como Hegel.

En mayo de 1810, Hegel había indicado tímidamente a Niethammer que se encontraba en un «punto crucial: si no sobreviene una catástrofe, voy a acceder a la eterna felicidad [...]. No se trata de una cuestión sobre la cual pueda escribirse mucho todavía», y añadía que en todo caso el asunto «no estaba en sus manos» sino en las «buenas manos de Merkel, el administrador de la ciudad» (con el añadido al margen de que las «buenas manos» de Merkel «eran todavía muy generales y distantes»)[78]. En cualquier caso, los buenos oficios de Merkel fueron eficaces, y Hegel pudo comunicarle a Niethammer su compromiso con Marie von Tucher en abril de 1811, un año después de haberle indicado la existencia de esa especie de negociaciones[79].

Por desgracia, no hay registro alguno sobre las relaciones entre Hegel y Marie von Tucher, ni de su primer encuentro o del tipo de trato habido entre ellos antes de que Hegel diese el paso de pedirle que se casase con él. Hegel escribió un poema de amor a Marie el 13 de abril de 1811, poco antes de que se cerrara el compromiso. (Según Hegel, su oferta de matrimonio fue aceptada el 16 de abril)[80]. El poema —cuya descripción más adecuada sería la de simple "verso"— no forma precisamente parte de la base sobre la que se ha asentado la reputación de Hegel en la historia del pensamiento: es más bien un poema vulgar, semi-romántico, carente de todo vestigio de imitación de la poesía de Hölderlin, como Hegel había hecho cuando escribió «Eleusis» para su amigo en 1796. (Puede que ello se debiera a que, por aquel tiempo, Hegel no encontrase ya tan atractivo el estilo de su amigo, o que pensase quizá que la receptora del poema podría quizá no apreciar el estilo de Hölderlin más que algo escrito en una forma convencional.) En el verso, Hegel trae a escena toda la panoplia de la imaginería romántica —la cima de la montaña, la majestad de la naturaleza, la encendida puesta de sol, etc.—, pero la metáfora dominante gira en torno a una idea de "vida" que ya había acariciado anteriormente en Frankfurt bajo la influencia de Hölderlin. Mediante la imagen del ave fénix describe el modo en que el amor produce la unión de dos personas, creando un lazo

entre ellas que da como resultado una personalidad común, un compromiso emocional mutuo, y no meramente un conjunto de satisfacciones aisladas aunque compartidas; el fénix simboliza el modo en que lo que separa a los dos amantes se derrumba a medida que el amor genuino se instala en ellos y se re-instituye a sí mismo una y otra vez, volviéndose a crear, por así decirlo, a partir de sus propias cenizas —un tema perfectamente acorde con las concepciones filosóficas de Hegel[81].

En todo caso, el verso o cualquier otra cosa con la que Hegel pudiese obsequiar a Marie von Tucher surtieron efecto, y la propuesta de matrimonio fue aceptada. Este acontecimiento se plasmó en otra pieza poética, fechada el 17 de abril de 1811, en la cual los temas son, naturalmente, la alegría que produce saber que el amor de uno es correspondido, la incapacidad de las palabras para expresar el propio sentimiento, la envidia de la dulzura y melancolía contenidas en el canto del ruiseñor (un tema perenne en la poesía europea), el modo en que un beso dice mucho más que las palabras... y, de manera que recuerda vagamente a los "poetas metafísicos" ingleses del siglo XVII, una imagen final de almas que contactan y se funden entre sí[82].

Pero no todo era dulzura y luminosidad. Otras facetas más turbadoras de su cortejo emergen de dos cartas que Hegel escribió a Marie von Tucher en el verano de 1811, poco tiempo después de que el compromiso se hubiese formalizado. La primera de ellas es una respuesta al modo en que los sentimientos de Marie habían quedado heridos por una especie de disputa entre ellos; esos sentimientos pudieron quedar efectivamente resentidos hasta el punto de poner en entredicho el entero plan de matrimonio. Hay que leer entre líneas para averiguar el motivo de la disputa, cosa que no es difícil. Como hija de su tiempo, Marie von Tucher era un tanto inclinada al sentimentalismo. Cuando en una carta de Marie a su hermana añadió Hegel una nota diciéndole que esperaba que se sintiese contenta con la relación entre él y Marie «en la medida en que la felicidad pueda entrar en el destino de mi vida», Hegel hirió inadvertidamente los sentimientos de su prometida, puesto que su nota parecía sugerir que realmente no esperaba ser completamente feliz con su boda, cosa que violaba claramente la idea que la muchacha tenía del matrimonio[83]. En su carta a Marie, Hegel

trataba ahora de aclarar el equívoco: ¿acaso no habían acordado la noche antes, le recordaba Hegel, que en todas las «naturalezas no-superficiales toda sensación de felicidad está conectada con una sensación de melancolía», e igualmente que el genuino componente del amor marital no era la felicidad *(Glück)*, sino el sosiego o "satisfacción" *(Zufriedenheit)*? [84]. (Al parecer, la "noche antes", Hegel había estado instruyendo a Marie sobre la necesidad de hacer ciertas distinciones filosóficas claves, pero Marie von Tucher no parecía sentirse demasiado cómoda en su papel de objeto de instrucción de su futuro marido.)

Intentando introducir otras distinciones más o menos filosóficas sobre la unidad conseguida por el amor, sobre la "reflexión" que al entrometerse divide esa unidad, Hegel se exalta repentinamente y, en un momento de auto-revelación, exclama: «¡Oh, cuánto más podría hablarte de la pedantería hipocondríaca que me llevó a insistir tanto en la distinción entre felicidad y "estar satisfecho", una distinción que nuevamente se ha revelado tan inútil; de las grandes dudas que me han asaltado sobre la conveniencia de escribirte [...] dado mi temor a intentar una explicación, pues una vez embarcado en ella resulta tan peligrosa!» [85].

El movimiento de auto-distanciamiento tan típico de Hegel, su mayor comodidad al tratar los asuntos personales desde una distancia más abstracta y mucho más intelectual —rasgo que mucho antes ya había detectado Nanette Endel— vuelven a hacer acto de presencia. Le confiesa luego a Marie von Tucher que ella es su "cura" o remedio, y que ella es la fuerza capaz de "reconciliar" su "yo interno" con el mundo real —una concepción de la relación entre hombres y mujeres que posteriormente habría de encontrar expresión completa en sus escritos de madurez sobre el amor y la familia.

Pero este no fue el último disgusto entre ellos antes de su boda. Una disputa más seria surgió poco después. Marie von Tucher, la joven sentimental que pensaba que los sentimientos más profundos y verdaderos bastaban para proporcionar una guía en los asuntos morales, había hecho al parecer una observación a Hegel en el sentido de que los deberes morales venían del corazón. Esta observación debió de provocar una severa censura de Hegel sobre la falsedad y quizá peligrosidad de se-

mejante concepción de la moralidad. La sensibilidad de Marie volvió a verse profundamente humillada, y una vez más Hegel trató de explicarse. En la carta que le envió le decía básicamente que él sabía perfectamente que esta mezcla de sentimientos profundos y deber moral no era *realmente* una idea propiamente de ella, sino más bien algún tipo de teoría (a la que Hegel llamaba su "reflexión") que ella había ido recogiendo de acá y de allá, y que una naturaleza sensible y noble como la suya no podía *realmente* sustentar tan abominables ideas; que, por otra parte, ella se limitaba a usar esas concepciones erróneas para excusar otras (un delicado sentimiento y un gesto noble reveladores de su naturaleza básicamente buena y generosa), pero que no debería olvidar que excusar no es justificar. De nuevo vuelve a presentarse Hegel hablando de sí mismo al decir que todos los asuntos humanos de este tipo son para él como ideas que tienen «consecuencias lógicas y resultados y aplicaciones de largo alcance» [86]. Su concepción de la diferencia entre los sexos aparece también en la apología de su propio comportamiento: las personas como Marie von Tucher (en otras palabras, las mujeres en general), no proceden, dice Hegel, dejándose guiar por reglas y máximas, sino más bien por el "carácter"; y las mujeres están siempre dispuestas a adelantarse o a tergiversar las máximas cuando son contrarias a sus caracteres, mientras que los hombres no. Por eso, los hombres y las mujeres tienen problemas de comunicación. Admitido esto, todo el resto ha sido un malentendido, y Hegel asegura a Marie que él no era uno de esos hombres «que torturan a sus mujeres de suerte que su [...] paciencia y su amor se vean constantemente puestos a prueba» [87].

Marie von Tucher superó obviamente estas pequeñeces, pero de su comportamiento resulta claro que no estaba dispuesta a aceptar sin más el dominio de Hegel. Mostró, por ejemplo, un cierto sentido de independencia en los comentarios marginales que introdujo en la carta que Hegel le dirigió a Caroline Paulus, la esposa de Heinrich Paulus (que se habían trasladado a Heidelberg cuando Heinrich asumió un puesto de profesor en aquella universidad). Como era usual, Hegel le preguntaba sobre la posibilidad de conseguir algo para él en Heidelberg, y Marie acogió con entusiasmo la idea de abandonar

Nuremberg, incluso olvidándose de Erlangen, para establecerse en Heidelberg. Con ironía llamaba a Hegel su "señor" *(Herr)*, añadiendo: «Ya he levantado antes mi pequeña voz en conversación con mi señor» sobre la posibilidad del traslado a Heidelberg. Y cuando Hegel habla de la posibilidad de ese traslado, Marie escribe en el margen: «¡Sí! ¡Sí!» *(«Jawohl! Jawohl!»)*, a lo que añade: «A menudo hablamos de ello»[88]. Es claro que el futuro que Hegel y Marie von Tucher imaginaban juntos era el de un profesor universitario y su esposa.

Hubo todavía algún que otro tropezón en el camino hacia el matrimonio, pero ninguno serio. En la carta en la que Hegel anunciaba a Niethammer su compromiso, le decía que el padre de Marie había condicionado su boda a la obtención de un nombramiento de profesor en alguna universidad. Al parecer, Hegel exageraba esta condición, pues no apareció en el horizonte ningún nombramiento y, a pesar de ello, el padre de Marie no retrasó la boda (ni mostró siquiera la más ligera consternación o vacilación en consentir en ella). En su condición de no aristócrata ni poseedor de fortuna propia que pretendía entrar en una familia patricia, Hegel sabía que esta exigencia le parecería plausible a Niethammer. Aunque la aristocracia había perdido mucho de su estatus tradicional tras la reorganización napoleónica de Europa central, seguía reteniendo gran parte de su poder, y conservaba un cierto ascendiente místico entre las clases populares. Como observaba un historiador inglés en 1833: «Los alemanes pueden ser divididos más o menos en dos clases, los *von* y los no-*von*»[89].

Hegel pretendía forzar la mano de Niethammer con esta estratagema para obligarle a conseguirle el ansiado puesto, pero su amigo no cayó en la trampa. En lugar de eso, le contestó reprochándole su actitud y recordándole que en la moderna vida napoleónica tales títulos habían dejado de tener el significado que antes se les daba. Niethammer le recordaba que, después de todo, era un profesor de un *Gymnasium* famoso, es más, el rector de él, y que esa posición era suficiente por sí misma para establecer sus credenciales como candidato a entrar en una familia tan elevada como la de los Von Tucher. No los antepasados, sino «el mérito personal y el rango conquistado por uno mismo», le recordaba Niethammer, eran los valores a

tener en cuenta en la vida moderna. Preocuparse de su estatus social comparándolo con el de la familia Von Tucher evidenciaba simplemente una cierta «vanidad por su parte, que era indecorosa en un filósofo» [90]. Reprendido de esta manera, Hegel tuvo que admitir en su réplica a Niethammer que llevaba razón, observando que el padre de Marie no había considerado jamás que su posición de profesor en el *Gymnasium* fuese un impedimento para la boda, a lo que añadía quizá como excusa y afán de minimizar su breve flirteo con el encumbramiento social, que «el deseo de un mejor empleo nunca ha sido atestiguado en mí como deseo de una posición superior» [91].

El caótico estado de las finanzas de Baviera continuaba siendo un problema, y a medida que la fecha de la boda se aproximaba, Hegel se veía obligado a reclamar en tonos dramáticos su salario congelado desde hacía cinco meses, a protestar por el retraso de los prometidos fondos para subvenir a los gastos del *Gymnasium*, y por la multitud de irregularidades económicas que impedían el adecuado mantenimiento de la institución. Finalmente, Hegel tuvo que pedir un préstamo al Sr. Merkel (y fiel a la sincera amistad que los unía, Niethammer le ofreció también alguna cantidad). De este modo pudo ser sorteado el obstáculo.

Pero quedaba el embarazoso problema de la existencia de Georg Ludwig Friedrich Fischer (el hijo ilegítimo que Hegel había tenido con Johanna Burkhardt). Parece probable que Marie von Tucher conociese la existencia de Ludwig Fischer y su relación con su futuro marido antes de casarse, aunque no está claro en absoluto si fue Hegel quien se lo dijo o fue ella la que se enteró por otro conducto cuando apareció en escena la propia Johanna Burkhardt. Según una leyenda, Johanna se presentó en Nuremberg tan pronto se enteró de la próxima boda de Hegel para pedirle a este una compensación. En una carta a la Sra. Frommann en mayo de 1811, Hegel le anunciaba sus planes de casamiento y añadía: «Le ruego mantenga la máxima reserva sobre este particular, pues lo contrario podría alentar todavía más la insolente apetencia de esa señora Burkhardt, llevándola a tratar de averiguar lo que proyecto antes de haber llegado yo a un arreglo satisfactorio con ella», y observaba de paso que sería bueno que hablase de este asunto con el abo-

gado Ludwig C. F. Asverus (que había sido el consejero legal de Hegel en Jena cuando la publicación de la *Fenomenología*) [92]. El tono de las anteriores referencias de Hegel a la Sra. Burkhardt —sobre su deseo de «librarla de la presente situación» y sobre «el derecho que la asistía a exigirle el cumplimiento de toda suerte de obligaciones» [93]— era obviamente más apagado hacia el año 1811. La referencia de Hegel a que tratase de averiguar lo que proyectaba antes de haber llegado a un arreglo satisfactorio con ella, indica también que él estaba tratando de establecer algún tipo de acuerdo legalmente vinculante que pudiese cancelar cualquier reclamación legal que ella pudiese presentar por incumplimiento de promesa, y que todas estas gestiones estaban siendo llevadas sin que la Sra. Burkhardt supiese que, en la misma época, Hegel estaba realmente planeando casarse con otra. Lo que sucediera exactamente, y cuáles fueron estas negociaciones (o si las hubo en absoluto) no es posible saberlo sobre la base de las fuentes disponibles [94]. En cualquier caso, y fueran cuales fueran sus sentimientos sobre el caso, Marie von Tucher no lo juzgó tan serio como para romper el compromiso.

Allanados todos los obstáculos, el 15 de septiembre de 1811 se celebró la boda de Hegel y Marie von Tucher. Hegel se sentía bastante satisfecho: en una atípica explosión de entusiasmo, le anunció a Niethammer: «He alcanzado mi meta en la tierra. Pues ¿qué más cabe pedir en este mundo que un puesto oficial y una mujer a la que se quiere? [...]. Lo que pueda quedar no da ya para escribir ningún capítulo, sino quizá solamente parágrafos u observaciones» [95]. En esta misma carta, Hegel se distancia también como siempre de toda noción romántica o sentimental sobre el matrimonio (y del suyo en particular), observando que «tras entrar en la luna de miel con opiniones más tranquilas, y tras vivir el período transcurrido desde la boda con ilusiones controladas, opino ahora que es posible mantener estable el grado de satisfacción y de confianza interna» [96]. La idea de Hegel de que el matrimonio requería algo más que pasión, que exigía un nivel de compromiso disciplinado, se ajustaba bien al perfil de su personalidad. En palabras de Hegel a Marie antes de su boda, «el amor requiere para su realización un tiempo aún superior a aquel en que se reduce a ser mera-

mente en y por sí mismo. Lo que es satisfacción perfecta, lo que significa ser enteramente feliz, solo puede ser completado por la religión y por un sentimiento de deber»[97].

La disposición tan atípica de Hegel a la satisfacción y al descanso iba a ser solo temporal. Durante sus dos primeros años de matrimonio, Hegel y Marie tuvieron que navegar por aguas turbulentas. El perenne caos financiero de Baviera significaba que cada vez que Hegel cobraba sus atrasos, la Administración volvía a suspender durante meses su salario, con lo que se veía constantemente obligado a recurrir al préstamo hasta la llegada de una nueva remesa. Igualmente tenía que seguir importunando a su amigo y protector Niethammer con su eterna petición de un puesto universitario.

Por otra parte, durante este período el matrimonio Hegel se vio asolado por una serie de tragedias. El 27 de junio de 1812 habían tenido una hija, Susanna Maria Louisa Wilhelmine, cuyo nacimiento llenó a Hegel de alegría. Pero el 8 de agosto de 1812 la pequeña murió repentinamente, dejando a su madre particularmente afectada por la tragedia. Un año después, el 7 de junio de 1813, vino al mundo un hijo muy saludable, Karl Friedrich Wilhelm; pero pocos meses antes el padre de Marie había caído fatalmente enfermo, y una semana después del nacimiento de Karl —llamado así por su abuelo paterno—, Jobst Wilhelm Karl von Tucher, que no era mucho más viejo que Hegel, murió. (Hegel tenía entonces cuarenta y tres años y Karl von Tucher cuarenta y nueve.) En 1812, Hegel y Marie habían perdido cada uno un hermano en la campaña de Napoleón contra Rusia, y la misma caída de Napoleón puso en cuestión muchas de las cosas por las que Hegel había apostado a lo largo de su vida. De entusiasta partidario del nuevo orden mundial, Hegel se encontró rodeado repentinamente por aquellos que deseaban atrasar el reloj no ya a la era pre-napoleónica, sino hasta los tiempos anteriores a 1789. Como devoto y público partidario de Napoleón, que acababa de casarse y de fundar una familia, Hegel tenía muy buenas razones para temer por su porvenir en el mundo que se avecinaba.

VIDA DOMÉSTICA Y TURBULENCIAS

La nueva familia de Hegel y su obra

Tanto el matrimonio como la respetabilidad de Hegel en Nuremberg quedaron rápida y felizmente consolidados, y tanto él como Marie lograron capear bien el temporal de tragedias, dificultades y tensiones que los azotó durante sus primeros años de vida en común. Las relaciones con su familia política eran excelentes, y su estatuto como rector del *Gymnasium* y su conexión con una de las familias más antiguas de la ciudad hicieron de Hegel un ciudadano nurembergués de pleno derecho. Tras la muerte de su suegro, su madre política —Susanna Maria von Tucher, nacida Haller von Hallerstein—, que solo era un año mayor que Hegel, pareció considerar a este como el varón oficial (y por tanto cabeza) de la familia, mostrando gran admiración, orgullo y afecto por el marido de su hija.

Hegel se aficionó a los embutidos y salchichas de Nuremberg, y ya antes de su matrimonio era un apasionado devoto del auténtico *Lebkuchen* de Nuremberg (un dulce de licor y chocolate que se solía hacer por Navidad) [98]. Cada mes de diciembre no dejaba de enviarle a su amigo Niethammer, como regalo de Navidad, uno o varios *Lebkuchen* ensalzando sus virtudes. Y lo mismo hará la madre de Marie con ellos cuando se trasladen a Berlín: a partir del mes de octubre de cada año, gran parte de la correspondencia entre madre e hija versaba sobre el envío de los correspondientes paquetes de *Lebkuchen* para su amado yerno.

Siguiendo la costumbre de la época, su suegra se dirigía a Hegel con el tratamiento formal de "usted", y no con el familiar "tú" (y otro tanto hacía Hegel); pero se refería a su otro yerno —"Guido" von Meyer— por su nombre propio, llegando a decir en una carta a Marie: «Para ti, querida Marie, un hombre como Guido no habría sido nada, absolutamente nada», una comparación no muy halagüeña para Guido. En las cartas que dirigía a su hija, se refería casi siempre a Hegel con el apelativo "el querido Hegel", o simplemente "Hegel", y solo muy raramente usaba la expresión "tu marido" [99].

En el año 1812, Niethammer elevó a Hegel a la posición de

Schulreferent (inspector escolar) para Nuremberg (el antiguo puesto de Paulus), incrementando su salario en 300 guilders, cuyos «rayos estelares —como decía Hegel— iluminaron mi vida» [100]. Las cosas marchaban bien.

Mientras su respetabilidad en Nuremberg iba consolidándose, Hegel trabajaba con ahínco en su *Lógica*, dedicando a esta todo el tiempo que le dejaban libre sus deberes oficiales. Se quejaba ciertamente en sus cartas (a Van Ghert, por ejemplo) de no poder trabajar en el libro más que de manera "intermitente"; y, a pesar del hecho de contar casi con seguridad con un grueso manuscrito traído consigo desde Jena, y de haber escrito en los años 1804-05 una extensa copia en limpio de una «Lógica» que al final había decidido no publicar, le decía sin embargo a Niethammer en 1808 que la «Lógica» que estaba diseñando en Bamberg era algo sobre lo que «apenas había establecido sus fundamentos» en Jena, indicando con ello que estaba reelaborando desde sus cimientos su propia concepción de lo que había de ser la *Ciencia de la lógica* a la luz de su experiencia en la redacción de la *Fenomenología* [101]. En todo caso, se las arregló para publicar en 1812 la primera parte de esta *Ciencia de la lógica*, comentándole en esa ocasión a Niethammer: «No es pequeña cosa escribir durante los primeros seis meses de matrimonio un libro de treinta páginas cuyo contenido no puede ser más abstruso» [102].

LA PEDAGOGÍA DE LA LIBERTAD: LA ALOCUCIÓN DE 1811

El discurso de Hegel en las ceremonias de clausura del año escolar de 1811 puso de manifiesto tanto su confianza en el éxito del *Gymnasium*, en cuya restauración había jugado él tan gran papel, como en las direcciones actuales de su propio pensamiento. La conferencia fue pronunciada apenas dos semanas antes de su boda, y su tema central giró en torno a la ética en la educación. Refiriéndose orgullosamente a lo que describió como «el segundo fundamento, por así decirlo» de la escuela bajo su mandato, Hegel delineó ante su audiencia de estudiantes, padres, y notables —entre los que se encontraba segura-

mente su futura familia política— lo que para él era el propósito *moral* de la escuela.

El compromiso de Hegel con los modernos modos de hacer las cosas y su fe en la *Bildung* como meta unificadora de la vida moderna encontró aquí una clara e inequívoca formulación: el objetivo de la educación en el sentido de instruir *(Erziehung)* es, dijo Hegel, una preparación para la independencia *(Selbstständigkeit)*, y este «instruir para la independencia» es ciertamente un componente esencial de la formación general, *Bildung*, que se imparte en las escuelas [103]. El trabajo de Hegel en la escuela le había brindado una instancia particularmente clara de la noción de institución mediadora que tan gran papel había jugado en sus manuscritos de Jena. La escuela, dijo Hegel, «*está entre la familia y el mundo real* y es el elemento intermedio por el que se transita desde la primera al último» [104]. En tanto que institución clave de la vida moderna, la escuela es esencial para marcar la transición de la infancia a la vida adulta del modo que exige la vida moderna: liberando al niño de sus relaciones de dependencia familiar, y entrenándolo para que aprenda a dirigirse a sí mismo —el objetivo, en la mente de Hegel, de toda *Bildung* genuinamente moderna.

El énfasis filosófico de Hegel sobre la libertad aparece claramente en su pedagogía: la escuela es la preparación social para la dirección y el respeto de uno mismo, pero ello presupone a su vez que los padres eduquen a sus hijos según las líneas específicas de la ética moderna. Los estudiantes han de llegar a la escuela en posesión ya de cierta disciplina y autorespeto, si quieren adquirir la capacidad de realizar las tareas que la escuela va a asignarles y recibir los bienes que la escuela moderna va a ofrecerles. Es evidente que la típica mezcla filosófica hegeliana de disciplina, entrenamiento y libertad jugaba también un papel central en su práctica pedagógica, e iba tomando una forma más concreta a medida que el filósofo adquiría experiencia en este campo. Resulta particularmente singular que Hegel no defendiera que la disciplina debía anteponerse a la libertad, ni que sugiriese siquiera la posibilidad de aceptar el argumento totalmente falaz de que (en algún oscuro sentido) la disciplina y la obediencia son realmente libertad.

Para tratar este punto, Hegel contrastó en su discurso lo que

describió como la "perspectiva correcta" de la vida moderna con una concepción más antigua de la educación y la cultura: puesto que la instrucción *(Erziehung)* moderna es «esencialmente más una cuestión de apoyo que de supresión del incipiente sentido del yo, esa instrucción debe ser una *Bildung* para la independencia»; un enfoque que desde luego se oponía frontalmente a la vieja y anticuada manera de «cultivar en el joven el sentimiento de sumisión y acatamiento [...], de demandar una obediencia ciega por mor de la obediencia misma» [105]. Que las escuelas cumplan su tarea de "refinamiento de la persona" *(Bildung)* para la independencia mediante el cultivo de ciertos hábitos de la mente y del carácter imponiendo al estudiante ciertos tipos de disciplina, no implica —se encarga Hegel de dejar absolutamente claro— el viejo (y desacreditado) concepto autoritario de la educación.

Si la escuela va a ser un lugar en el que se enseñen principios éticos, observó Hegel, conviene no olvidar que esos «principios y modos de acción no son pautas que se inserten en la mente a través de una reflexión consciente, sino que constituyen más bien el elemento sustancial en el que vive el ser humano, y de acuerdo con el cual dirige y acomoda su organización espiritual a medida que esos principios se relacionan con él en forma de costumbres *(Sitte)* y se convierten en hábitos» [106]. La escuela cumple su misión específica guiando y entrenando a los estudiantes en la práctica de un tipo de reflexión *moral* sobre esos principios relativos a las costumbres *(sittliche)*, a fin de que tales principios —en términos de los cuales «damos cuenta, ante nosotros mismos y ante los demás, de nuestras acciones y de los puntos que nos orientan y guían por el laberinto de las apariencias y del precario juego de los sentimientos»— puedan ser plenamente captados, entendidos y convertidos en eficaces en la vida cotidiana [107].

Esta captación y comprensión de los principios morales no es sin embargo algo que se sujete a un determinado método de instrucción ajustado a una regla. La tarea real del agente moral consiste en aprender a *percibir* lo que hay de importante en una situación dada, en saber especificar los principios de la moralidad de manera concreta cuando sea necesario, y en acertar a aplicar en una amplia variedad de casos lo que de otro

modo serían solo principios éticos abstractos y muy generales; o, como dice Hegel, «nuestra entera vida no consiste más que en aprender a entender con profundidad cada vez mayor el significado y alcance [de los principios], a verlos resonar en más y más ejemplos y nuevos casos, y a reconocer así las múltiples facetas de sus significados y lo que hay de determinado en su aplicación» [108].

El tipo correcto de educación en las escuelas ayuda a socializar a los jóvenes en el sentido de enseñarlos a distanciarse de sus deseos, inclinaciones y pensamientos más inmediatos, colocándose así en situación de poder deliberar prudentemente sobre la acción correcta a seguir en circunstancias particulares. La escuela cumple esta tarea constituyéndose a sí misma en institución que no es ni el mundo natural y amable de la familia (en el que el niño es valorado simplemente por ser quien es) ni el mundo competitivo del mercado (en el cual el individuo es valorado solo por lo que hace). La escuela es la "esfera intermedia" entre esos dos mundos, el lugar en donde el joven estudiante «es instruido en comunidad con muchos otros», en donde «aprende a dirigirse a otros, a confiar en otros que al principio le son extraños, y a adquirir seguridad en sí mismo con relación a ellos, con lo cual se inicia en la *Bildung* y en la práctica de las virtudes sociales» [109]. Por otra parte, la escuela no puede pretender nunca agotar la vida del joven estudiante. Entre su familia y su vida escolar, el joven debe encontrar un amplio espacio para perseguir sus propios intereses, para asociarse con otros, y en general para aprender a utilizar y a afinar su propio juicio.

Por el contrario, la escuela no debería ser un lugar en el que se entrenase al estudiante en la adquisición de "habilidades" neutras como preparación para una carrera. Naturalmente, observa Hegel, la escuela debe preparar a la gente para el mundo real situado más allá de sus puertas. Al mundo real, recuerda Hegel a padres y estudiantes, «no le importan nuestras particulares metas, opiniones y disposiciones» [110]. Pero el modo en que la escuela prepara a sus alumnos para ese mundo consiste en equiparlos con *Bildung*: «La obra de la escuela no acaba en sí misma; la escuela se limita a poner los fundamentos para la posibilidad de algo más, que es la obra esencial» —que es la

entera vida del individuo—. El individuo «no puede nunca perfeccionar siquiera este trabajo preliminar, este cultivo de sí mismo *(Bildung)*, solo puede alcanzar un cierto nivel» [111]. La escuela lo prepara a uno para la *vida*, no para *empleos*, aun cuando las técnicas que se adquieren en la escuela lo preparan a uno para los tipos de carreras que la vida moderna promete.

En este discurso de Hegel, el neo-humanismo de Niethammer y el suyo propio tomaron la forma de una pedagogía para la libertad, de un movimiento que preparaba a los jóvenes para la dirección de sus propias vidas y los capacitaba para una reflexión moral sobre las costumbres y hábitos que fortalecía el sentido de su propio ser, sin menoscabo de que el aprendizaje de las amplias habilidades y técnicas del pensamiento y la reflexión los equipase también para abordar cualquiera de las nuevas carreras abiertas a las personas de talento que el napoleónico mundo post-revolucionario abría ante ellos.

LA CAÍDA DE NAPOLEÓN

Cuando Hegel pronunció esta conferencia, ni él ni nadie podía haber predicho el cataclismo que se avecinaba. En un asombroso alarde de confianza en sí mismo y de soberbia, Napoleón decidió en 1812 llevar a Rusia a la mesa de negociaciones, declarándole la guerra y preparando un formidable ejército franco-alemán de 600.000 hombres para esta empresa.

La campaña comenzó hacia finales de junio de 1812, pero, a fin de burlar la estrategia de Napoleón, el ejército ruso se retiró primero a Polonia y luego hasta el interior de Rusia misma. Napoleón, ahora emperador y casado con un miembro de la familia real austríaca, renunció en esta campaña a utilizar una de sus tácticas más fructíferas de su juventud: la de prometer liberar a los siervos y establecer una república de libertad e igualdad al estilo francés. Esta decisión le impidió socavar el vínculo entre el zar y el pueblo ruso, y tuvo que afrontar continuamente graves problemas de abastecimiento para sus tropas.

Cuando Napoleón llegó a Moscú en septiembre de 1812, gran parte de la ciudad había sido evacuada, otra buena parte

quemada, su propio ejército se encontraba seriamente dañado, y no había allí nadie con quien parlamentar. No quedaba más que esperar en Moscú a que alguien apareciese para negociar con él. Pero nadie lo hizo. Cuando hacia octubre de 1812 quedó perfectamente claro que nada iba a suceder, Napoleón decidió volver a Francia.

Dado que la ruta más atractiva por el sur se encontraba bloqueada por el ejército ruso, tuvo que seguir en su retirada la misma vía que había seguido en su invasión; pero el pillaje y destrucción de su campaña anterior habían dejado el área tan devastada, que ahora era incapaz de satisfacer las necesidades de su ejército; los continuos ataques de los cosacos y un invierno precoz (en el que la temperatura cayó hasta los veinte grados bajo cero) diezmaron lo que quedaba de su ejército. En un golpe mortal a sus posibilidades, uno de sus mayores aliados, el general Von Yorck, se pasó a los rusos (con Von Clausewitz como mediador), arrastrando consigo a sus 14.000 soldados prusianos. Cuando Napoleón llegó finalmente a París en diciembre de 1812, el ejército original de más de 600.000 hombres no llegaba a 40.000. El formidable ejército francés había quedado virtualmente barrido. De los 16.000 soldados que componían el regimiento aportado por Württemberg, entre los cuales estaba el hermano de Hegel, quedaron menos de 1.500 [112].

Aprovechando su oportunidad, los enemigos de Napoleón lanzaron una guerra sin cuartel contra él. Un grupo alemán en la corte rusa, entre los que se encontraban Von Clausewitz y Freiherr von Stein, lanzó un llamamiento a una "guerra patriótica" de "liberación nacional" contra el francés. (Stein fue el ministro encargado de reformar el Gobierno prusiano tras el descalabro ante el ejército francés en Jena, pero había perdido su puesto en 1808, ya que Napoleón, en un momento de furia que más tarde debió de lamentar, había llamado a Stein "criminal" y había ordenado su arresto, obligándolo a huir primero a Austria y luego a Rusia, donde iba a convertirse en una de las principales figuras de la oposición a Napoleón.)

La idea de una "guerra de liberación nacional" encontró eco entre ciertos personajes influyentes (aunque no en el pueblo en su conjunto), y el rey de Prusia la acogió con desgana. La guerra contra Napoleón, iniciada en 1813, se convirtió luego en un

mito nacionalista alemán como la guerra en la cual «el rey llamaba y todos acudían». (Pero, de hecho, la participación real del pueblo fue mucho menor de lo que los propagandistas alemanes hicieron creer; el *Volk* [pueblo] permaneció relativamente apático ante las llamadas a la defensa de la "patria".)

La alianza ruso-prusiana y las llamadas nacionalistas a la defensa de la patria y de Europa provocaron un gran nerviosismo en los restantes estados alemanes aliados de Francia. Napoleón se negó a aceptar ninguna clase de compromiso y, por ejemplo, ante la propuesta de Austria de volver a las fronteras establecidas por el Tratado de Lunéville de 1801, Napoleón se afirmó en las fronteras de 1812. Pero a medida que iba siendo más y más evidente que el poder de Napoleón se debilitaba por momentos, sus aliados alemanes comenzaron a cancelar sus antiguos tratados y a declararse neutrales o bien a cambiarse de campo. El 25 de abril de 1813 el Gobierno bávaro anunció su neutralidad, aunque cuando Napoleón volvió a asegurarse algunas victorias contra las fuerzas ruso-prusianas en mayo de ese mismo año, los bávaros cancelaron abruptamente sus negociaciones con Austria.

En octubre de 1813, Napoleón se enfrentó con los ejércitos combinados en las afueras de Leipzig, y allí tuvo lugar lo que en la propaganda de la época se llamó la "Batalla de las naciones" (por las nacionalidades que tomaron parte en ella). Los franceses estaban en desventaja, apenas unos 160.000 contra aproximadamente 320.000 oponentes aliados; y, pese a algunas astutas escaramuzas de Napoleón, el resultado fue desastroso para los franceses. La lista de bajas fue enorme en ambos lados (más de 54.000 muertos o heridos en la coalición ruso-prusiana, y más de 38.000 en el lado francés) [113]. Para marzo de 1814, el reinado de Napoleón estaba llegando a su fin. Los aliados antinapoleónicos entraron en París, y Napoleón abdicó de su trono y se rindió a los británicos el 6 de abril de 1814.

Hegel siguió todos estos acontecimientos con atónita incredulidad. Al principio desconfiaba de las historias de las victorias aliadas, recordando a la gente que en el pasado habían sido fabricadas historias similares, y que la verdad había sido siempre que Napoleón triunfaba por donde iba. Pero a medida que el desarrollo de las cosas se hacía más evidente, el propio Hegel

comenzó a admitir que los días de Napoleón estaban contados. Solo le quedaba esperar que las reformas realizadas en la Alemania napoleónica no fuesen también desmanteladas, y que el largo camino recorrido por la propia dinámica de la vida moderna y de la reforma hiciesen imposible la vuelta atrás.

Los sucesos iniciales de 1813 animaban a pensar que las cosas habían ido ciertamente demasiado lejos para que pudiese ocurrir cualquier involución del proceso de reforma. En octubre de 1813, los bávaros habían firmado un tratado con Austria, aportando 36.000 soldados a la causa aliada a cambio del reconocimiento de su soberanía, y en los meses siguientes, Metternich de Austria consiguió que la mayoría de los grandes estados de la Confederación del Rin hiciesen otro tanto. Todos estos tratados de los recientemente formados y ampliados estados de la Alemania napoleónica vaticinaban de por sí el fracaso de las expectativas de aquellos que soñaban con la reinstauración del viejo Sacro Imperio, pues la existencia de tales tratados aseguraba la pervivencia de la Alemania napoleónica y de sus instituciones tras la caída de Napoleón.

A pesar de todo, Hegel no dejaba de sentirse inquieto y buscaba desesperadamente razones que le confirmasen que la vida iba a seguir su curso normal. Pero esto no le resultaba fácil. Él era una persona angustiada por naturaleza, y las dificultades que habían rodeado su vida justificaban sus recelos por lo que le deparara el futuro. Por otra parte, mantenía una actitud cínica ante las proclamas de "liberación" de la propaganda de Prusia, Rusia y Austria. En sus cartas a Niethammer se mofaba siempre de esta promesa de "liberación", mostrándose particularmente despectivo ante la idea de que los rusos pudiesen ser tenidos por liberadores en absoluto. (Los sentimientos y prejuicios anti-rusos de Hegel —en el sentido de que los rusos no deberían ser considerados europeos— eran evidentes desde los días de Bamberg.)

Pero la caída efectiva de Napoleón sacudió todas las fibras de su ser. En una famosa carta a Niethammer fechada en abril de 1814, Hegel comienza a asumir la situación viendo a Napoleón como una figura trágica similar a la de los héroes griegos: «¡Qué espectáculo tan aterrador contemplar a un gran genio destruyéndose a sí mismo!», decía Hegel. «Es la situación

τραγικτατον [más trágica] que pueda concebirse. La entera masa de la mediocridad [...] presionando como plomo [...] hasta conseguir hundir hasta su mismo nivel o incluso más bajo lo que es sobresaliente. El punto decisivo, la razón de que esta masa tenga poder y [...] permanezca en la cima, reside en que es el gran individuo mismo el que debe dar a la masa el derecho a hacer lo que hace, precipitando con ello su propia caída» [114].

De este modo elude Hegel la cuestión de si fue el exceso de confianza de Napoleón, su negativa a seguir manteniendo el juego revolucionario, o simplemente un golpe de mala suerte lo que había conspirado para precipitar su caída. Para Hegel, la tragedia de Napoleón era atribuible a aquellos mismos rasgos de su carácter que lo habían llevado originalmente al triunfo y que eventualmente tendrían que provocar su caída. Napoleón *tenía* que encaminarse fatalmente al precipicio precisamente en virtud de aquellas características suyas que en los comienzos lo habían alzado hasta la cumbre. En suma, Hegel hizo que Napoleón encajara en el modelo de figura trágica que anteriormente había elaborado en su *Fenomenología*.

En otra carta a Niethammer, Hegel fue incluso tan lejos como para congratularse de haber visto con anticipación que este iba a ser probablemente el final de la historia: «Debo estar orgulloso, por otra parte, de haber predicho el entero cataclismo», le decía refiriéndose al capítulo de la *Fenomenología del espíritu* al final de la sección sobre «La libertad absoluta y el terror» (sobre la Revolución y sus secuelas napoleónicas), en donde sostenía que el proyecto práctico de la Revolución tenía que verse completado en las teorías de la filosofía idealista alemana kantiano-fichteano-hegeliana [115]. En esta carta se adjudica Hegel la predicción de la caída de Napoleón apoyándose en su tesis (que seguía manteniendo) de que la "novela de la revolución" *no* sería acabada en Francia, sino más bien en Alemania. Para él, la caída de Napoleón no era la caída de los ideales de la Revolución: era solo la tragedia personal de un gran hombre.

En todo caso, Hegel, cuyo temperamento lo inclinaba mucho más en aquella época al europeísmo que al nacionalismo, estaba desolado ante el despliegue de proclamas nacionalistas de "liberación" y la subsiguiente exaltación de lo "germánico"

frente a lo "francés". A medida que arreciaban las demandas de restauración del viejo orden, y el redoble de tambores por el retorno de los pretendidos valores realmente "alemanes" se hacía más insistente, Hegel se encontraba no solo más y más alejado del sentir emocional de su tiempo, sino que se reafirmaba en su convicción de que nada lo obligaba a seguir aquella corriente.

Con un mordaz juego de palabras en una carta a Paulus fechada en octubre de 1814, Hegel caracterizaba a aquellos que deseaban celebrar la *Deutschtum* como *Deutschdumm* (más o menos, aquellos que se gozaban en participar en la auténtica "germanidad" como "germanoestupidez") [116]. Este falso "germanismo" le parecía a Hegel estúpido y peligroso: en cualquier caso, un enfermizo deseo de volver al Sacro Imperio y a un cultivo necio de particularismos "germanos" que habían de suplantar a los elementos más universalistas de la moderna cultura europea. Tras haber arremetido en sus años de estancia en Jena contra los "particularismos" de personas como Hamann y Jacobi —los dos empeñados en arrinconar el universalismo de la Ilustración en favor de la estructura radicalmente particularista de la "ciudad provinciana" del viejo orden—, Hegel se veía ahora obligado a combatir contra todos los que buscaban reafirmar tales particularismos en nombre de la "germanidad" en general. En su alocución de fin del curso escolar del año 1811, Hegel había dicho ante la asamblea de padres, alumnos y notables, que la Ilustración, pese a sus errores racionalistas —«sustituir demasiado a menudo algunas viejas costumbres *(Sitte)* y principios profundos (porque que no entendía tales cosas) por máximas superficiales, carentes de valor, e inútiles» [117]—, había sin embargo enseñado lecciones importantes para la vida moderna sobre la necesidad de introducir en los jóvenes disposiciones y sentidos éticos correctos y universales a través de una práctica social y no mediante una memorización carente de significado.

El Congreso de Viena

El Congreso de Viena no hizo sino aumentar los temores de Hegel. La celebración de ese congreso fue necesaria ante la im-

posibilidad de acuerdo entre las potencias vencedoras (Rusia, Prusia y Austria) durante el verano de 1814 sobre la división entre ellas del Imperio francés, o sobre el modo de satisfacer las demandas de los estados menores (como Suecia y Holanda) que habían participado en la guerra contra Francia.

El congreso se inició lentamente, a medida que los delegados iban llegando a Viena en septiembre de 1814, y no tardó en verse enredado en el laberinto de la diplomacia que necesariamente acompañaba a tan trascendentales negociaciones. Antes de empezar el congreso, los "cuatro grandes" (Rusia, Prusia, Austria e Inglaterra) habían decidido ya prácticamente que serían ellos los que tomaran todas las decisiones; pero, dados sus diferentes intereses, este fue el único acuerdo que pudieron adoptar al principio.

Así pues, el congreso se convirtió en un grandioso espectáculo en el que los principales estadistas del día debatían la importante cuestión del futuro de Europa y de la reorganización de Alemania entre un delirio de bailes, excursiones de caza, audiciones musicales —el propio Beethoven esperaba una ejecución solemne de su Séptima Sinfonía— y otros grandes acontecimientos sociales. De este modo, el congreso combinó el drama eminentemente político del arte de gobernar con el despilfarro de la frivolidad que acompaña siempre a las reuniones de los poderosos y los ricos en una gran ciudad.

Los actos sociales sabiamente preparados obedecían al objetivo más profundo de mantener entretenidos y distraídos a los representantes de los pequeños estados mientras eran excluidos de las sesiones en las que se tomaban las decisiones importantes. A veces, las mismas personalidades poderosas implicadas en los asuntos realmente serios se sumaban a los actos frívolos, como cuando Metternich de Austria consiguió de los participantes del congreso que proclamaran oficialmente "Reina de los Pasteles" a la *Sachertorte* vienesa, mientras Talleyrand de Francia conseguía que se proclamase oficialmente "Rey de los Quesos" al queso brie [118].

La trascendencia de las cuestiones a tratar, sin embargo, y a la disparidad de intereses por el resultado eternizaban el congreso. En febrero de 1815, la fuga de Napoleón desde su exilio en la isla de Elba, su entrada triunfal en París y la huida de la

restaurada monarquía borbónica restallaron como un látigo en el congreso. El espectro de un Bonaparte nuevamente triunfante galvanizó a sus miembros, y para mayo de 1815 quedaron ya asentados los elementos básicos de un acuerdo, que quedó ratificado el 9 de junio de 1815. La confrontación en Waterloo de los días 16 a 18 de junio de 1815 entre el ejército reconstituido de Napoleón y las fuerzas de Wellington de Inglaterra y del general Blücher de Prusia, puso fin definitivamente a todo temor entre los delegados a una restauración napoleónica. Pese a alguna oposición inicial, en el nuevo tratado de paz con Francia, firmado el 20 de noviembre de 1815, fue confirmado el Tratado del Congreso de Viena.

La postura de Hegel ante el congreso fue al principio escéptica, recelosa y decididamente incrédula respecto a la posibilidad de que ninguna de aquellas inspiradas charlas sobre las libertades germanas se tradujese en nada sustancial (sobre todo teniendo en cuenta que el congreso había sido organizado bajo los auspicios de los austríacos). En su carta a Paulus de octubre de 1814 (en la que le hablaba sobre la *Deutschdumm*), expresaba sus temores de que las fuerzas de la reacción en Austria —esto es, los católicos— pudieran intentar —en unión con «algunos gatos caseros domesticados, como la Inquisición, la orden de los jesuitas y toda la parafernalia de ejércitos con sus diversos comisionados, condecorados mariscales y respetados generales»— volver a los viejos tiempos y pisotear los recién adquiridos derechos del pueblo alemán.

Pero cuando concluyó el congreso, Hegel volvió a pensar que, después de todo, su diagnóstico de la dinámica de la vida moderna había sido correcto, y que la llamada Restauración contemplada en Viena no tenía otro significado que el de un fino ropaje extendido sobre el discurrir de la vida moderna para darle un tinte más respetable ante sus oponentes. El congreso, concluía Hegel, no había cambiado nada sobre la vida moderna; en lugar de ello, se había limitado a aumentar la extensión y el poder de ciertos Estados, como Prusia, dejando la moderna práctica social y las reformas institucionales y sociales esencialmente intactas. Cuando Niethammer se lamentó de que la Restauración hubiese desatado todas las antiguas fuerzas de Baviera que él tan arduamente había combatido durante los años de

la reforma, Hegel trató de consolarlo asegurándole que las fuerzas de la reacción no habían podido hacer realmente nada para volver las cosas del revés.

El alejamiento de Hegel de su hermana Christiane

Durante todo este período, Hegel se veía obligado a repartir su tiempo entre su interés por el mundo de la política y del arte, sus crecientes deberes familiares y sus responsabilidades profesionales como profesor, rector y (desde 1812) inspector escolar para Nuremberg. No obstante, pudo arreglárselas para hacer una visita a Niethammer en Munich al final del verano de 1815, que aprovechó también para visitar algunas de las colecciones de arte muniquesas, comentando explícitamente lo maravillosas que eran, y que gracias a ellas Munich era uno de los «lugares más excelentes de toda Alemania» (durante su estancia en Munich, fue también a ver a Schelling, aunque no dejó escrito nada sustancial sobre esta visita) [119].

A su vuelta de Munich, el 25 de septiembre de 1814, el matrimonio Hegel tuvo su segundo hijo, Thomas Immanuel Christian Hegel (llamado así por sus tres padrinos, Immanuel Niethammer, Thomas Seebeck y la hermana de Hegel, Christiane). Luego, en diciembre de 1815, Marie Hegel sufrió un traumático aborto, seguido de una breve depresión; finalmente logró recuperarse, aunque estuvo postrada en cama durante algún tiempo.

Durante este período hubo un alejamiento, al menos por parte de Hegel, de su hermana, Christiane Luise Hegel. Christiane era tres años más joven que su hermano y había permanecido soltera durante toda su vida pese a haber tenido algunos pretendientes serios [120]. La relación de Hegel con su hermana era tirante por diversas razones, no siendo la menor las actitudes post-ilustradas de Hegel respecto a las mujeres.

Hegel había aceptado la idea surgida en el siglo XVIII de que las mujeres no eran simplemente "hombres deficientes", como una larga tradición de pensamiento que se remontaba a Aristóteles había afirmado, sino que eran radicalmente *distintas* de los hombres. Los hombres eran racionales, calculadores, y es-

taban a una cierta distancia de la naturaleza; las mujeres, en virtud de su biología, eran más próximas a la naturaleza y por tanto estaban más naturalmente en armonía con ellas mismas y eran menos racionales. Los deberes de las mujeres eran consecuencia de su biología: al ser naturalmente armoniosas e intuitivas, estaban mejor adaptadas para aliviar o "curar" a los hombres —como Hegel le había dicho a Marie antes de su matrimonio— de los rigores impuestos por la constitución menos natural y más alienada y racional de la masculinidad. Para Hegel, la esfera de las mujeres estaba en el hogar, en la crianza de los hijos y la atención de sus maridos, mientras que las esferas de los hombres se encontraban en el mundo de la sociedad, con su frenética actividad competitiva por la posición y el éxito, y en el mundo más refinado del gobierno, de las artes y de las ciencias (en donde las mujeres, por virtud de su enfoque más intuitivo y emocional de las cosas, no podían esperar participar con ninguna perspectiva de éxito) [121]. Esta actitud se extendía también a su hermana Christiane.

Desde la muerte de su madre en 1781, Christiane se había convertido en la "mujer de la casa", dedicada por entero al cuidado de su padre, que siguió viviendo con ella hasta su muerte en 1799 (cuando Christiane iba a cumplir veintiséis años). No hay evidencia alguna de que Hegel viese nada irregular en esta situación, aceptándola al parecer como normal. Christiane ocupaba un lugar intermedio entre su hermano más joven (que murió en la campaña de Napoleón de 1812) y el mayor, el propio Hegel [122]. Sus padrinos habían sido miembros de los notables no-nobles de Stuttgart, la *Ehrbarkeit* y, al igual que sus hermanos, también ella debió de recibir una buena educación, puesto que más tarde supo ganarse la vida enseñando francés, y se sabe que era una ávida lectora [123]. (Conviene recordar que la madre de Hegel era también una mujer con una educación bastante refinada para los niveles de su tiempo.)

Al parecer, Christiane compartía con su hermano mayor el interés por hacer resúmenes de sus lecturas y de seguir con entusiasmo los avatares de la escena política de Württemberg. También escribía poesía, aunque no se ha conservado ninguno de sus poemas (parece ser que en el estilo de Schiller, un gusto que compartía con su hermano) [124]. De hecho, Christiane se ocu-

pó mucho de Hegel, y es evidente que se sentía muy ligada a él; al haber permanecido en casa al cuidado de su padre y convertirse en la "mujer de la casa", Christiane asumió también el papel de la madre. (Tanto ella como Hegel veneraban la memoria de su madre, y uno y otra comulgaban absolutamente con el sentido que aquella tenía de la "erudición" o cultura como rasgo central de sus propias identidades.)

Los repetidos comentarios de Hegel sobre la santidad e intimidad de la relación de hermano y hermana (expresada dramáticamente en su interpretación de *Antígona* en la *Fenomenología*) estaban sin duda basados en parte en su propia relación con su hermana. Esta relación estaba fuertemente coloreada por su reverencial actitud hacia su madre, al igual que la de Christiane con él estaba también mediatizada por sus propias actitudes hacia su madre (y su padre). En algunos aspectos, su madre vivía vicariamente a través de Hegel, y él mantenía la memoria de su madre a través de Christiane.

A la muerte de su padre, Christiane reunió en sus manos una pequeña cantidad de dinero. En compensación por no haber tenido oportunidad de recibir una educación superior, Hegel y su hermano le cedieron la parte mayor de la herencia. Como ya tuvimos ocasión de ver, Hegel tomó algo más de 3.154 guilders, su hermano algo más de 3.354, y Christiane recibió una cantidad superior a los 4.000. (Para hacerse una idea de lo que estas cantidades significaban, recordemos que Hegel había de recibir el equivalente a unos 1.500 guilders por su rectorado y su cargo de inspector escolar en Nuremberg.) Es decir, que esos 4.000 guilders le aseguraban la supervivencia a lo sumo solo por unos pocos años, y por ello Christiane se vio finalmente enfrentada al destino más temido por las mujeres solteras de clase media de su tiempo: el de entrar como gobernanta o ama de llaves, es decir, convertirse en sirvienta en casa de una familia pudiente. Hacia el año 1814, Christiane pareció tener algunos problemas con la familia que la había empleado —era ama de llaves de la familia del conde Von Berlichingen en Jaxthausen en Württemberg— y fue despedida en 1814, aunque en términos abiertamente amigables, con la promesa de mantenerle una pequeña pensión de 50 a 100 guilders, depen-

diendo del trato que el Congreso de Viena diese a la propiedad de la familia Von Berlichingen [125].

Por aquella misma época, Christiane empezó a quejarse de molestias que ella misma describía como "problemas mentales *(Geistige)*" y "problemas de nervios", y puesto que la carta de despido cita su salud como razón, algo relacionado con esta pudo ser efectivamente la causa de su pérdida del empleo. En un período posterior de su vida, Christiane contó que se sentía aterrada por la idea de ser un pequeño paquete que todo el mundo quería enviar por correo, y que cuando se encontraba con desconocidos temblaba de terror ante la idea de que la envolviesen y la enviasen como paquete postal a alguna parte [126]. Tras su salida de la casa del conde Von Berlichingen, pasó a vivir con un primo suyo en Stuttgart, Karl Wilhelm Göriz, y luego en la casa de otro, un diácono de la Iglesia, Ludwig Göriz, en Aalen.

Aunque no está claro que asistiera al bautizo de Thomas Immanuel Christian el 16 de octubre de 1814, sí se sabe que Hegel la invitó a vivir con ellos en abril de ese mismo año. El motivo era muy usual entonces entre la clase media: se le ofrecía a la hermana soltera vivir con la familia ayudando quizá en la casa en la atención a los niños; de este modo, la mujer soltera podía ser de hecho una gobernanta sin necesidad de pasar por una sirvienta, puesto que era parte de la familia.

La carta de Hegel a Christiane se ajustaba efectivamente a esta fórmula: «Si estás libre de tus compromisos [su empleo en Jaxthausen], te invitamos a que te instales en nuestra casa permanentemente, que vivas con nosotros y recibas el cuidado que necesitas [...]. Mi esposa dará a luz el próximo otoño, y si tú le puedes echar una mano, tu presencia será doblemente ventajosa» [127]. Hegel le hizo esta oferta el 9 de abril de 1814, y la repitió luego en septiembre cuando su hermana se quedó sin empleo, observando nuevamente que Marie estaba a punto de dar a luz y que «nos harías un gran favor si estuvieras aquí durante este período y te ocuparas de la casa» [128]. La invitación fue aceptada, y Christiane vivió con la familia de su hermano durante el verano y el otoño de 1815. Sin embargo, por razones que nunca afloraron a la superficie, la estancia con ellos fue al parecer un desastre, y jamás se le volvió a pedir que volviera.

Al ordenar mucho más tarde los papeles de su marido después de su muerte, Marie Hegel anotó que cuando Christiane abandonó Nuremberg estaba "mentalmente enferma" [129].

Las razones que Marie Hegel tuviera para pensar así y por qué aquella visita fue un desastre, solo pueden ser materia de conjetura; pero es muy verosímil que surgiese entre ellas un conflicto personal (posiblemente suscitado por la cuestión de quién debería encargarse del cuidado del "hombre de la casa"). Según Ludwig Friedrich Göriz, con el que vivió cuando abandonó Nuremberg, Christiane «estaba fuera de sí, y se pasaba el día entero gimiendo y llorando sobre un sofá», y dando muestras de un "profundo odio" contra Marie y de una «evidente decepción por su hermano» [130]. Aparte de sus problemas, Christiane era una mujer inteligente y de un carácter obstinado —por ejemplo, en un momento de su vida mantuvo una correspondencia secreta con un prisionero político de una cárcel de Württemberg [131]—. (Es sumamente interesante observar que su temperamento era una ejemplificación de la figura de Antígona, un tipo de feminidad que Hegel alababa y temía a la vez, y cuyas motivaciones trató de explicar por un puro amor hacia su hermano.) No es de extrañar que entre ella y Marie surgiesen conflictos personales. Durante parte de la estancia de Christiane en Nuremberg, Hegel estuvo en Munich visitando a Niethammer, y ella y Marie convivieron solas en la misma casa: pudo haber surgido algún tipo de fricción entre las dos cuando Hegel no se encontraba allí para mediar y que, a la hora de su regreso, el problema se encontrase ya fuera de control.

En todo caso, fue a raíz de esta visita cuando se desencadenó en Christiane la crisis, seguida por una serie de achaques físicos poco específicos. Las cartas de Hegel en este período eran más distantes, paternalistas y menos frecuentes. Empezó a hacer gestiones para internarla en una institución (cuyos gastos correrían a su cargo). A pesar de ello, seguía enviándole algún dinero, y Marie aprovechaba siempre la ocasión de las cartas de Hegel para introducir en ellas alguna nota amable. En 1820 fue finalmente internada en un sanatorio en Zwiefalten, una bella ciudad en las colinas cercanas a Tubinga. Cuando fue declarada totalmente curada hacia mediados de 1821, regresó a

Stuttgart, donde se ganó la vida enseñado francés y donde encontró un círculo estable de amigos.

Escribió entonces una furiosa carta a Hegel (perdida desde hace tiempo) en la cual le reprochaba algo terrible (probablemente haberla traicionado) y acusaba también a otros de haberla maltratado. Hegel decidió no responder a semejantes acusaciones: «Lo que menos deseo en estos momentos es ponerme a justificar a los otros y a mí mismo por esos pretendidos cargos, reavivando nuevamente lo que tú misma consideras ya pasado y superado» [132]. A continuación le enviaba cariñosas recomendaciones sobre el modo de orientar su vida, insistiendo en la conveniencia de esforzase por considerar todos aquellos sufrimientos como ya superados y enterrados, y de tratar a toda costa de asentar su vida sobre unas bases más firmes.

Durante este período, Christiane consiguió también provocar el malestar de Göriz, mortificado por la "arrogancia" y las pretensiones de "erudición" que ella mostraba (y que a los ojos de su primo estaban fuera de lugar), sus aires de superioridad y de ser demasiado buena para rebajarse a trabajar para otros; incluso su "desconfianza en Dios" y su falta de gratitud por todo lo que él mismo y toda la familia habían hecho por ella. Pero es verosímil que Göriz se estuviese mostrando en este caso tan receloso de la naturaleza independiente y librepensadora de Christiane como lo estaba su hermano [133].

Las relaciones con la familia no llegaron nunca a ser del todo distantes. La suegra de Hegel la visitó en Aalen en 1818, tomó el té con ella, y la encontró animosa, aunque más tarde reconoció que estaba mentalmente desequilibrada. Precisamente este desequilibrio fue lo que despertó al parecer cierta compasión en Marie Hegel, quien todavía durante algún tiempo después de la muerte de Hegel estuvo incluso dispuesta a cederle a Christiane la pensión de viudedad concedida por el rectorado de Nuremberg, a fin de ayudarla y consolarla de la muerte de su hermano. Pero Christiane se suicidaría un mes después de la muerte de Hegel [134].

Es muy verosímil que tanto Hegel como Marie se sintiesen extremadamente incómodos ante los problemas mentales de Christiane, una reacción no infrecuente en aquella época (y tampoco en la nuestra); los dos respondieron a esta situación

estableciendo una distancia y evitando el trato directo con Christiane a partir de su desastrosa visita. También el amigo íntimo de Hegel, Hölderlin, había caído en la locura; y ahora le ocurría lo mismo a su hermana. En ambos casos, Hegel reaccionó apartándose del problema —una reacción que encaja perfectamente con su personalidad distanciadora, aunque eso equivaliera a eludir los aspectos más inmediatos y urgentes de la cuestión—. La ruptura con Christiane significaba también que, a todos los efectos prácticos, Hegel se encontraba ahora sin familia, fuera de la nueva que él mismo había establecido; el aislamiento emocional de la suya propia era completo.

Por desgracia se han perdido casi todas las cartas de Christiane a Hegel, mientras que se conserva la totalidad de las suyas a su hermana. Es sabido que los hijos de Hegel —en particular Immanuel— destruyeron un buen número de papeles de su padre muchos años después de su muerte. Immanuel notificaba en una carta a su hermano Karl en 1889 que había donado una selección de los escritos de su padre a la Biblioteca Real y que «a fin de evitar un posible mal uso futuro, el resto del lote había sido entregado a una fábrica de papel que había en la vecindad» [135]. Puede que sea solo una conjetura, pero es verosímil que las cartas más acusadoras de Christiane —al igual que las de Frommann relativas a su hijo ilegítimo, Ludwig, y quizá las enviadas por Hegel a su padre mientras estaba en Tubinga— estuvieran entre las que Immanuel Hegel considerara imprudente conservar por temor a un "mal uso futuro".

UN FILÓSOFO EN LA EUROPA POST-NAPOLEÓNICA

El éxito administrativo de Hegel

Aunque las aspiraciones de Hegel apuntaban claramente mucho más alto que a la mera enseñanza en un *Gymnasium*, cumplió sin embargo con su trabajo lo mejor que pudo en aquellas circunstancias. Tras su nombramiento de inspector de las escuelas se aplicó a rectificar la terrible situación de las escuelas para las clases pobres que empezaban por entonces a crearse en Nuremberg.

En 1807, cuando comenzaron las reformas en Nuremberg tras su incorporación al reino de Baviera, de los 3.516 niños en edad escolar, 275 no estaban escolarizados por razones económicas, y otros 187 se vieron forzados a abandonar la escuela por las mismas razones. Para poder atenderlos se necesitaban más profesores, por lo cual se tomó la decisión de erigir en Nuremberg un colegio *(Schullehrerseminar)* para la formación de profesores. Como de costumbre, sin embargo, las buenas ideas tras la reforma no iban acompañadas por los fondos correspondientes, y el proyecto quedó aparcado.

En su condición de *Schulreferent*, Hegel se embarcó enérgica y activamente en la batalla por mejorar la situación de las escuelas en Nuremberg, y luchó con todas sus fuerzas para que el colegio de formación del profesorado se hiciera realidad. Las buenas conexiones de Hegel con Niethammer dieron sus frutos, y el 17 de enero de 1814 llegó el decreto oficial que anunciaba la construcción del colegio de formación del profesorado.

Sin perder un minuto, Hegel diseñó un plan detallado y presionó con todas sus fuerzas durante mucho tiempo por conseguir los fondos prometidos. (En esta época, Hegel conocía demasiado bien al Gobierno de Baviera como para creer que la mera promesa de fondos implicara su recepción efectiva.) Los consiguió sin embargo, y el 19 de abril de 1814 se transferían las correspondientes partidas desde las cuentas centrales de la Administración a las de Nuremberg, de suerte que Hegel podía autorizar el comienzo de las obras, y el 27 de junio de 1814 abría sus puertas el colegio de formación de profesores. (Uno de sus primeros candidatos aceptados fue una señorita, Louise Götz, que se vio obligada sin embargo a renunciar, forzada por la presión social de aquel sector que consideraba escandalosa la presencia de una joven en el estamento del profesorado.) En agosto de 1815, el propio Hegel formó parte del equipo de examinadores de la primera batería de candidatos. No satisfecho sin embargo con este éxito inicial, siguió tomando algunas iniciativas, y la escuela fue ampliada en 1815 y 1816. En sus informes anuales, Hegel reseñaba con orgullo que había conseguido erigir las "escuelas de pobres" y dotarlas del personal adecuado para enseñar a los niños de acuerdo con los métodos pedagógicos más actuales [136].

Igualmente se sentía indignado ante la desidia en la atención a las escuelas para chicas, que desde sus inicios habían estado mal diseñadas, peor gestionadas, y finalmente forzadas a cerrar en marzo de 1814 por falta de fondos. Escandalizado, Hegel le comentó a Niethammer el caso del «chapucero asunto de Stephani —una escuela secundaria de chicas clausurada hacía poco—, cuya asignación económica había sido tan injusta e impropiamente utilizada que sus frutos no habrían sido mayores si el dinero de tal asignación se hubiese tirado por la ventana» [137].

Las mujeres tenían también derecho a adquirir *Bildung*, pensaba Hegel, incluso aunque no las creyese dotadas para el cultivo de las ciencias o para descollar en la esfera de las artes —al fin y al cabo, solo una mujer cultivada podría ser la compañera adecuada de un hombre cultivado y con educación superior—. (Es obvio que Hegel veía a su propia esposa bajo esta luz.) Cuando tres de los profesores de la clausurada escuela de chicas —incluida la Srta. Eisen— recurrieron a Hegel en demanda de permiso para reabrir el colegio sobre bases privadas, les dio una carta de referencia aprobando su iniciativa y les permitió seguir adelante con sus planes. (La escuela abierta por ellos duró hasta 1831, el mismo año de la muerte de Hegel, siendo entonces absorbida por la escuela pública para chicas; la Srta. Eisen fue su directora durante todo ese período) [138]. El compromiso de Hegel con el ideal de *Bildung* era profundo, y es ese compromiso lo que ayuda a explicar su personal dedicación a los deberes de su cargo, pese a su expreso deseo, repetido en todas sus cartas, de verse alguna vez liberado para siempre de tales tareas, de no prolongar mucho tiempo su cargo de inspector escolar, y de dejar atrás todos los deberes que esta situación llevaba consigo.

Ahora bien, al igual que los de Wilhelm von Humboldt, los ideales de *Bildung* de Hegel no eran totalmente igualitarios: la *Bildung* no era adecuada para todo el mundo, sino solo para aquellos que buscaban proseguir sus carreras en las profesiones más prestigiosas para las cuales eran requisito imprescindible los estudios universitarios. En su informe de 1810 sobre el estado de la *Realschul* (la "politécnica") frente a otras líneas de estudio, observaba que aunque «Matemáticas, Física, Química e

Historia Natural» eran disciplinas sumamente valiosas, y que un estudiante que estudiase solo estas materias podía adquirir sin duda «conocimiento y habilidades de carácter técnico» que eran "útiles", no eran sin embargo «ciencias que exigiesen una reflexión real ni, lo que es más importante, la particular profundidad de pensamiento que los estudios clásicos» potenciaban [139].

INFORME SOBRE LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA EN EL *GYMNASIUM*

Niethammer había encomendado a Hegel que redactase un informe sobre la enseñanza de la Filosofía en los *Gymnasia* del reino de Baviera, dado que su «Normativa general» de 1807 había impuesto ese tipo de enseñanza. Hegel respondió en 1812. (Ese año no pronunció el acostumbrado discurso de fin de curso académico, pues esta vez le tocaba hacerlo al director del *Realschul*.)

Por aquel tiempo, Hegel se sentía muy pesimista respecto al futuro de la filosofía en el *Gymnasium*. En 1811 había confesado a Niethammer que honestamente pensaba que había demasiada filosofía ya en el *Gymnasium*, que esta le quitaba tiempo a los alumnos para hacer otras cosas tal vez más adecuadas para su edad, y que, además, la misma idea de que (como ya habían decretado las autoridades, incluyendo a Niethammer) hubiera "ejercicios prácticos" en el uso del "pensamiento especulativo" le parecía, si no descabellada, al menos absurda [140]. En marzo de 1812 volvió a repetírselo, sosteniendo esta vez que la filosofía debería ser eliminada al menos de los niveles más bajos del *Gymnasium*, y que en cualquier caso «su objetivo no debería ser instruir a los jóvenes de esta edad sobre el punto de partida absoluto de la filosofía» [141].

Así, cuando finalmente Hegel redactó para Niethammer el informe que le había encargado sobre la enseñanza de la filosofía en los *Gymnasia*, declaró con admirable honestidad en una carta que acompañaba al informe: «Mi interés más inmediato sería que los profesores de las ciencias filosóficas fuesen declarados superfluos en los *Gymnasia* y que se los dedicase a otras tareas o fuesen enviados a otra parte», añadiendo con un dejo

de desesperanza irónica: «Pero ¿cómo yo, profesor de ciencias filosóficas preparatorias, puedo luchar contra mi propia disciplina y puesto de trabajo, socavando así las bases de mi personal medio de vida?» [142]. (Tuvo que ser evidente para Niethammer que Hegel deseaba ciertamente ser «enviado a otra parte», a una universidad, algo que volvía a mencionar explícitamente en otro lugar de la carta.)

En este informe, Hegel describía sus experiencias en el intento de adaptarse a la «Normativa general» de Niethammer, adaptación que había requerido la enseñanza de la filosofía "especulativa" post-kantiana [143]. En este empeño, Hegel había encontrado dificultades prácticas bastante insuperables: por un lado, aunque él creía que la disciplina filosófica debería ser dividida en lógica, filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu (en este orden), descubrió sin embargo que pedagógicamente era mejor empezar por las partes morales de la filosofía del espíritu, puesto que los estudiantes las encontraban mucho más fáciles de captar [144]. Tampoco se sentían los alumnos particularmente atraídos por la filosofía de la naturaleza, en parte porque (al menos pensaba él) era demasiado abstracta para chicos de esa edad, y en parte porque no poseían aún la suficiente formación para tales estudios, puesto que tal filosofía de la naturaleza «en tanto que física especulativa, presupone una familiaridad con las presentaciones de la naturaleza —con la física empírica—, familiaridad que en su actual estado de formación no habían adquirido todavía» [145].

Hegel confesó que había utilizado su *Fenomenología* para introducir a los estudiantes en la primera parte de la psicología filosófica, aunque añadía que se limitó a los tres primeros estadios de ella, omitiendo lo que probablemente era el caso: que había intentado profundizar más en la *Fenomenología*, pero que había abandonado el proyecto en parte porque había resultado ser demasiado arduo para los estudiantes [146]. (Igualmente omitió el hecho de que había decidido usar la *Fenomenología* como una introducción a la "psicología filosófica" más que como una introducción al "sistema" mismo. Al principio, Hegel se sintió impulsado, por razones más o menos pedagógicas, a cambiar el papel de la *Fenomenología* como una introducción al "sistema" —a la «Lógica»—; pero por causa de estas razones se vio pos-

teriormente conducido a replantearse enteramente el lugar de la *Fenomenología* en el conjunto de su sistema, de suerte que por el tiempo en que se instaló en Heidelberg, el lugar de la *Fenomenología* en su pensamiento se le había tornado extremadamente problemático; su posterior concepción en Heidelberg y en Berlín del papel de la *Fenomenología* en su sistema había encontrado su expresión primera en las aulas de Nuremberg) [147].

La metafísica misma, que la «Normativa general» había declarado ser parte necesaria de la instrucción, era realmente, decía Hegel, solo parte de la «Lógica», y en una nota que fijaba su última línea de pensamiento añadía: «Aquí puedo citar a Kant como mi precedente y autoridad [...]. La lógica puede ser entendida en el sentido kantiano de que, más allá del contenido usual de la llamada lógica general, lo que él llama lógica trascendental está ligada con la metafísica y es establecida con anterioridad a esta» [148]. Sin embargo, lo que era verdaderamente "especulativo", el modo en el cual el pensamiento y la historia humanos tienen que mostrar que se fundamentan y se legitiman a sí mismos, «apenas si se dejaba introducir en una lección de un *Gymnasium*. Esta idea solo puede ser captada en general por unos pocos, y en cierto sentido ni siquiera es posible saber si realmente es captada por esos pocos» [149].

La idea de que la filosofía solo estaba abierta a unos pocos la tenía ya Hegel cuando llegó a Nuremberg, y algo similar le había comentado a Van Ghert en una carta fechada en 1809 [150]. La filosofía era necesaria para la vida moderna, puesto que era el camino que podía conducir a la actual práctica social a un completo entendimiento de ella misma, el camino por el cual la vida moderna llegaba a comprender de qué modo aquello que por sí mismo poseía autoridad era necesario y racional, no algo contingente y fortuito; pero este tipo de saber no era ni necesario ni inmediatamente accesible para todo el mundo. El verdadero lugar de la filosofía estaba en las universidades, como "reina de las facultades", como disciplina central para la educación universitaria de una nueva, refinada y cultivada elite.

Este resultado debió de ser descorazonador para Hegel, pero para Niethammer fue aún más deprimente, puesto que su aliado en esta lucha acababa de declarar que uno de los principales

objetivos de la «Normativa general» era virtualmente inalcanzable, y que ni siquiera era digno del esfuerzo por recuperarlo. Amargamente, Hegel había concluido que el mejor lugar para enseñar Filosofía no era en absoluto el *Gymnasium*, una conclusión que seguramente ensancharía a sus ojos la distancia que lo separaba de los verdaderos centros de su vocación. Hegel tuvo que asegurarle a Niethammer que lo que él atacaba no era la «Normativa general», sino solo una pequeña parte de ella (la idea de que la filosofía especulativa fuese un elemento clave de la educación bávara), y que incluso esa crítica no iba dirigida contra Niethammer sino «contra mí mismo, porque visto desde el lado de mi audiencia yo no sé cómo tratar lo que es especulativo, mientras que por parte de mí mismo no sé cómo pasarme sin él» [151]. Lleno de tristeza, concluía Hegel que el ideal para el *Gymnasium* debería ser «un estilo de filosofar ciceroniano [...], pero eso va contra mi naturaleza» [152].

VIDA MODERNA Y VIDA ESCOLAR

Por descorazonado que se sintiese Hegel en 1812 sobre la Filosofía en el *Gymnasium*, hacia 1816 no debía de estarlo tanto por el curso que los acontecimientos seguían en el mundo. Sus creencias sobre el modo en que las reformas napoleónicas eran la expresión social de ciertos cambios claves en el modo en que las gentes se contemplaban a sí mismas, al discurrir de sus vidas y a sus compromisos, parecían verse confirmadas por los resultados del Congreso de Viena y los acontecimientos que siguieron a este.

En una metáfora que capturaba su sentido de la dirección de la historia, Hegel le confesaba a Niethammer, en julio de 1816, que se mantenía firme en la idea de que «el espíritu del mundo ha dado a los tiempos la orden de avanzar, y la orden está siendo obedecida» [153]. Las fuerzas de la reacción se han limitado a asumir las reformas y a declararse autoras de ellas, pero «su cantidad y su sustancia permanecen las mismas» [154]. Para retrasar genuinamente el reloj, las fuerzas de la reacción tendrían que haber logrado que la gente alterase totalmente sus

propias identidades y adoptase modos de auto-comprensión cuya insuficiencia había quedado ya demostrada.

El último discurso de graduación de Hegel en 1815 le proporcionó un foro para afirmar esta sorprendente concepción ante una asamblea de padres, estudiantes y notables. En una andanada retórica, aunque contenida, contra las esperanzas de los elementos más conservadores de la población alemana de una restauración del orden social pre-revolucionario, Hegel sostuvo ante dicha asamblea que es un error comprensible que «el *cambio* se revista tan a menudo con el significado de una *pérdida*», pues cuando la gente constata continuamente que los «frutos de sus sacrificios están con tanta frecuencia remitidos al futuro», tienden a fijar el «objeto de sus anhelos en el pasado» [155]. Pero en lugar de afligirse añorando lo que ha sido, deberían comprender que «el mundo ha alumbrado una gran época» [156], y que una genuina "inmersión en nuestros tiempos" "revela en parte la aurora" de un "día de esencial embellecimiento" en todas las cosas [157]. Con seguridad, la vida social se había hecho más compleja, y los tipos de actividades privadas ligadas a la tradición que previamente habían sido la trama y urdimbre de la vida social habían dado paso al orden social más racional (aunque más complejo) que ahora se iba perfilando. En particular, les recordó que la misión de la instrucción escolar tenía que ser reformada a la luz de ciertos objetivos sociales —en particular el de la libertad— y hacerse independiente de los deseos privados y arbitrarios de los padres, cuyas propias expectativas para el desarrollo personal de sus hijos podían estar reñidas con las aspiraciones de libertad de la vida moderna [158].

Todas las prácticas e instituciones tienen que ser integradas en la naciente vida del orden social moderno y encajar con el objetivo general de libertad, lo que a su vez exige la reforma de las escuelas y torna doblemente difíciles los problemas prácticos de la pedagogía. Haciendo resonar algunas antiguas notas, Hegel observaba que el hecho de que la libertad fuese la meta de la vida moderna no implicaba que las escuelas debieran abandonar la disciplina, aun cuando, como Hegel reconocía, «es difícil encontrar un término medio entre permitir a los chicos una libertad demasiado grande y restringírsela demasiado» [159].

Pero era absolutamente necesario, a la luz de los objetivos de los "nuevos tiempos", encontrar un modo de imponer disciplina en las escuelas, no en nombre de la tradición, sino con el fin de educar a los niños de manera que cuando fuesen adultos estuviesen preparados para dirigir sus propias vidas y encontrarse adaptados al nuevo mundo moderno que habían de habitar. Igualmente dejó bien claro Hegel que no suscribía ninguna de las recientes propuestas de que las escuelas diesen a los niños una libertad omnímoda e indisciplinada: semejante propuesta no hacía más que falsear el modo en que los hombres se socializan, y socavar de hecho el objetivo de convertirlos en seres adultos libres.

Hegel aseguró a los padres que no se proponía en modo alguno defender la completa subordinación del individuo al Estado, sino solo la integración en la vida social de un modo más racional: «Así como por una parte debe prevalecer como sagrado un límite, dentro del cual el Gobierno del Estado no pueda inmiscuirse en la vida privada de los ciudadanos, así también las vidas privadas de los ciudadanos deben asimilar más estrechamente las cosas conectadas con los propósitos del Estado y subordinarlas a una supervisión metódica» [160].

Durante todo este período, Hegel había venido insistiendo en sus clases en que en un Estado moderno y bien ordenado, «la disposición esencial de los ciudadanos *(Bürger)* frente al Estado y su Gobierno no consistía en una obediencia ciega a sus mandatos [...] sino más bien en una obediencia confiada y comprensiva a los mandatos del Estado» [161].

Puestos en la universidad

A todo esto, Hegel no dejaba de luchar por asegurarse un puesto en la universidad. Una vez cumplida su loable tarea de reorganización del *Gymnasium* y del sistema escolar de Nuremberg, comenzaba a sentirse cada día más y más aislado de lo que para él era el centro de la cultura; al fin y al cabo, no era más que un profesor de ciencias filosóficas preparatorias en una institución que, según él mismo, ni siquiera debería enseñar Filosofía, y los grandes movimientos de reforma —sobre todo des-

pués de la caída de Napoleón— parecían continuar su marcha sin él.

Un coleccionista de arte que lo visitó esporádicamente y más tarde se hizo amigo suyo, comentaba que Hegel se sentía tan aislado de los grandes centros intelectuales que llegó a confesarle que, de no haber tenido una esposa, habría abandonado Nuremberg y (como ya había hecho en Jena) buscado una oportunidad como conferenciante sin sueldo en alguna universidad [162]. Escribió a su viejo amigo Friedrich Frommann en abril de 1816 para preguntarle por la posibilidad de un nuevo puesto de profesor en Jena. Habiendo oído que ese puesto le había sido ofrecido a Schelling y que este lo había rechazado (Schelling ocupaba un cargo no docente y bien pagado en Munich en la Academia de las Artes Plásticas), Hegel comenzó a considerar sus propias posibilidades para ese cargo.

En su carta a Frommann, Hegel le hacía un comentario revelador: «Mis primeros pasos como conferenciante en Jena crearon, por lo que ha llegado a mis oídos, un prejuicio contra mí. Yo era entonces un principiante que aún no había encontrado su camino hacia la luz; por eso no podía despegarme del cuaderno de notas en mi presentación oral. Desde entonces he conquistado una completa libertad a través de casi ocho años de práctica en el *Gymnasium*, donde es preciso mantener una conversación constante con el auditorio y en donde la necesidad de hacerse entender y de expresarse con la máxima claridad son requisitos indispensables» [163]. El trato de Hegel con los jóvenes alumnos de Nuremberg parecía haber superado (o al menos disminuido) aquella ansiedad inicial que tan mala fama como orador le había creado; lo cual le hizo creer (falsamente, por desgracia) que sus dificultades de exposición ante los alumnos de universidad habían sido solo un problema temporal que ya había sido superado.

Cuando Fries aceptó el puesto en Jena que Hegel pretendía, dejando con ello vacante su plaza en Heidelberg (igualmente deseada por él en su día), Hegel le preguntó a Paulus en mayo de 1816 sobre sus posibilidades de ocupar esa vacante, volviendo a hacer las mismas salvedades respecto a la corrección de su antiguo estilo oratorio y utilizando casi las mismas palabras para describir el asunto. (Bastante extrañamente, decía por vez

primera algo amable sobre Fries; aunque casi con seguridad no se trataba de un sentimiento genuino, sino más bien de un gesto de magnanimidad a fin de no aparecer ante Paulus como un compañero maniático y resentido.)

Por desgracia, su excitación ante el hecho de hablar autorizadamente ante un grupo de adultos —de ser un "profesor" que se dirige a una audiencia desde el atril, una situación que clara y desesperadamente había deseado siempre— lo dominó durante toda su vida. Pero aunque su estilo irritó a mucha gente, contribuyó curiosamente también a asegurar una especie de visión romántica de Hegel: sus seguidores, desde Jena a Berlín, se inclinarían a interpretar su monótona expresión oral —salpicada de jadeos, carraspeos y tartamudeos— como signo de una gran "interioridad", de la profundidad de su genio que se debatía por traer a la luz difíciles y oscuros pensamientos, en lugar de tomarla como la expresión de un hombre angustiado que hacía algo que amaba, pero que al mismo tiempo le abrumaba con una carga no pequeña de agitación y ansiedad.

La fallida oferta de Berlín

Aunque Hegel lo ignoraba, la Universidad de Berlín era por aquel entonces objeto de una serie de maniobras para cubrir la cátedra que la muerte de Fichte en enero de 1814 había dejado vacante. Hegel había preguntado ya a Paulus en 1814 sobre la posibilidad de acceder al puesto que Fichte había ocupado, pero nada resultó de aquello, pues Paulus no tenía al parecer contactos importantes en Berlín. La esposa de Paulus y amiga de Hegel le había preguntado entonces sarcásticamente: «¿Por qué deseas ir a la arenosa Berlín, donde la gente bebe vino con dedal?» [164].

Dos años más tarde, tras una intensa batalla política (en la que Wilhelm Martin Leberecht de Wette —un profesor de Teología que anteriormente había coincidido con Hegel en Jena— ejercería fuertes presiones en favor del nombramiento de su amigo Fries), la facultad decidió hacer una oferta a Hegel y votar decisivamente contra Fries. No obstante, De Wette continuó con su política académica, y se entrevistó con la autoridad

responsable de la supervisión de la universidad, el ministro del Interior Kaspar Friedrich Von Schuckmann, un supuesto "kantiano" que detestaba la *Naturphilosophie* de Schelling —y que desconfiaba de todos los filósofos y al que Wilhelm von Humboldt caracterizó una vez despreciativamente como una persona cargada con todos los proyectos utilitarios de la Ilustración [165]. De Wette le dijo a Von Schuckmann que Hegel era solo otro schellingiano más, que sus clases eran oscuras, que su *Lógica* era un revoltijo confuso, y que, además, Fries era un buen kantiano. Para reforzar esta afirmación, le dio a Schuckmann un ejemplar de una novela de Fries que (por desgracia para los planes de Fries y de su valedor) consiguió exactamente el efecto contrario al que se pretendía: el disgusto que le produjo la novela se plasmó en la eliminación definitiva por parte de Von Schuckmann de la candidatura de Fries.

Pero con todo ello se había despertado la desconfianza acerca de Hegel, y Von Schuckmann se ocupó de averiguar si el estilo de la oratoria de Hegel era tan malo como se decía, y si su filosofía era realmente solo una variante del sistema schellingiano que él tanto detestaba. Aprovechando que el profesor de Historia en la Universidad de Berlín, Friedrich von Raumer, iba a visitar Nuremberg por otras razones, Schuckmann le pidió de modo informal que contactase con Hegel y le informase al respecto.

Los referidos contactos tuvieron lugar en el verano de 1816; y Von Raumer escribió al ministro que Hegel «le había recibido de modo muy amistoso, que había pasado varias interesantes veladas y mantenido diversas conversaciones con él [...]. Que su charla era fluida y razonable, y que no creía por tanto que sus lecciones profesorales carecieran de estas propiedades» [166]. Cuando Von Raumer le pidió a Hegel que le enviase un informe sobre los fines que a su juicio debería tener la enseñanza de la Filosofía en una universidad, este le contestó inmediatamente, el 2 de agosto de 1816. La respuesta delineaba su concepción del estado del idealismo post-kantiano.

La metafísica, le decía a Von Raumer, ha desaparecido del mismo modo que ha desaparecido la ley constitucional del Sacro Imperio [167]. Las dos han quedado sepultadas, por así decirlo, bajo el peso de sus propias deficiencias. En consecuencia, la

filosofía puede resultar valiosa ahora en las universidades, sostenía Hegel, solo si sigue un "curso metódico". Esto significaba, como Hegel dijo a Von Raumer, que es falsa la idea de que "pensar por uno mismo" (que Kant había identificado con la tarea de la Ilustración) se opone a aprender los modos de filosofar. Como el propio Hegel afirmaba en su carta, la filosofía es la ciencia básica, aun cuando la naturaleza de su ser básico no es tal que pueda ser aprendida y comprendida separadamente de las otras empresas humanas sobre las cuales se proyecta: «El contenido de la filosofía es lo que hay de universal en las relaciones espirituales y naturales [y] que inmediatamente *conduce por sí mismo a las ciencias positivas* [...] y hasta un punto tal que, inversamente, el estudio de estas [ciencias] desemboca necesariamente en una cabal penetración en la filosofía» [168].

Según Hegel, el idealismo post-kantiano había mostrado que los viejos modos de ordenar el *curriculum* en filosofía tenían que ser cambiados; el nuevo *curriculum* filosófico, seguía diciendo, debería ser ordenado en las tres esferas en las que la misma filosofía había ordenado su propio sistema: lógica, filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu (que incluye dentro de sí la psicología filosófica, la antropología filosófica, la moral, la ética, la estética y la filosofía de la religión), juntamente con la historia de la filosofía misma.

Pero este no fue el final del asunto. Aunque Von Raumer quedó muy satisfecho con el informe (que pasó *sotto voce* al ministro Von Schuckmann), el propio Von Schuckmann decidió que necesitaba saber más, y él mismo le escribió a Hegel para decirle que le habían llegado noticias de su posible interés por un puesto universitario, pero que, dado que Hegel había estado alejado durante algún tiempo de la enseñanza en la universidad, le "surgían dudas" sobre su capacidad para volver a este tipo de enseñanza y sobre si poseía la "habilidad" necesaria para ofrecer "exposiciones atractivas" ante los jóvenes estudiantes de Berlín [169].

Esta carta le llegó a Hegel a final de agosto de 1816. Su tono tenía algo de ofensivo, pero Hegel no se molestó por ello. Aunque antes de recibir esta carta había tenido ya noticia del interés de Berlín por él, cuando le llegó había recibido también otra

oferta: su reputación y sus contactos se habían finalmente materializado en el ofrecimiento de un puesto docente en la Universidad de Heidelberg, y, tras algunas negociaciones sobre el salario, Hegel lo había aceptado con alegría.

Hacía algún tiempo que Heidelberg venía buscando un profesor de Filosofía y Hegel no figuraba a la cabeza de la lista. Uno de los otros candidatos, el viejo enemigo de Hegel y confidente de Jacobi, Köppen, había quedado eliminado al descubrirse que un libro suyo sobre la ley natural era en algunas de sus partes una copia literal de un libro de Fries sobre el mismo tema [170].

La misma desconfianza respecto al estilo docente de Hegel, considerado como «no particularmente bueno, y oscuro», salió a relucir en los argumentos en su contra, pero otros miembros de la universidad, especialmente Daub, testificaron que esos rumores eran falsos; y como prueba adujeron el celebrado éxito de su enseñanza en Nuremberg, y los informes de un «competente juez, que había pasado muchas semanas en Nuremberg y frecuentado la compañía de Hegel», que también alababan sus habilidades docentes en el *Gymnasium*. Igualmente se dijo que Hegel gozaba de la «estimación de algunos de los jueces más competentes en esta área del conocimiento humano: del fallecido Fichte, de Fr. H. Jacobi, de Schelling, y de muchos otros» [171].

Heidelberg le ofreció originalmente un sueldo de 1.300 florines, y Hegel le respondió que en Nuremberg reunía 1.560 entre su sueldo y las restantes remuneraciones como rector, consejero escolar y otros cargos similares, y que ni él ni su esposa poseían "fortuna" privada [172]. Heidelberg aceptó finalmente pagarle 1.500 florines, y, ante la insistencia de Hegel, accedió también a que parte de este salario le fuera entregado "en especie" (que específicamente había de consistir en «10 medidas de grano y 20 de trigo escanda»). La idea que animaba a Hegel en esta negociación era la de acumular alimentos al precio actual, dado que la inflación galopante de la época podría causar la subida de unos productos tan básicos hasta el punto de hacerlos inalcanzables. Pedir una remuneración en especie era pues un modo de asegurarse al menos el incremento en el salario del "coste de la vida". (Hegel hacía saber en sus nego-

ciaciones con los oficiales que esta era la práctica acostumbrada en Württemberg) [173].

El incremento en el sueldo y el acuerdo de pago en especie sellaron las negociaciones, y Karl Daub, distinguido teólogo de Heidelberg, le envió la oferta formal en una carta fechada el 30 de julio de 1816, a la que añadía este muy halagüeño comentario: «Por primera vez desde la fundación de la universidad, Heidelberg va a tener un filósofo. Spinoza recibió una oferta de Heidelberg, pero en vano, como usted sin duda sabe» [174].

La recién reformada y reconstituida Universidad de Heidelberg iba a ser el lugar en donde Hegel efectuara su re-entrada en el mundo universitario después de Jena. Ahora, finalmente, todas las cosas parecían haber quedado perfectamente encajadas.

8

DE LA *FENOMENOLOGÍA* AL "SISTEMA": LA *LÓGICA* DE HEGEL

LOS CAMBIOS DE IDEA DE HEGEL EN NUREMBERG SOBRE LA *FENOMENOLOGÍA*

Cuando Hegel llegó a Nuremberg, la política educativa de la ciudad carecía de una ordenación adecuada, y aun cuando se le había dicho oficialmente que iniciase sus obligaciones docentes el día 12 de diciembre de 1808, la verdad es que no supo con exactitud *qué* era lo que se suponía que tenía que enseñar, hasta pocos días antes merced a una carta de Paulus fechada el 28 de noviembre. Paulus le daba instrucciones para que, de acuerdo con la «Normativa general» de Niethammer, enseñase en una clase «Introducción a la filosofía y adiestramiento en lógica», y en otra, «Introducción al conocimiento de la coherencia universal de las ciencias», juntamente con «Religión, derecho y deberes» [1]. Sin margen de tiempo alguno para preparar estas clases, Hegel hizo cuanto pudo, recurriendo a su recién publicada *Fenomenología del espíritu* y a sus compilaciones de notas relativas a su "sistema" y a la «Lógica», que eran temas sobre los que tan arduamente había trabajado, utilizando todo aquello como guía de sus apuntes de clase. Ello tuvo, sin embargo, un resultado no previsto: la necesidad de recurrir a la *Fenomenología del espíritu* como introducción a la filosofía en el contexto de una reforma de la enseñanza en el *Gymnasium* (instituto),

obligó a Hegel a volverse a plantear sus ideas sobre un extremo al que ya había dedicado anteriormente largo tiempo de reflexión: la cuestión del lugar que correspondía a la *Fenomenología* en el sistema de filosofía por él propuesto, y la configuración que iba a adoptar dicho sistema.

Cuando intentó hacer uso de la *Fenomenología* para iniciar a los estudiantes en la filosofía, Hegel cambió de opinión acerca de la adecuación de dicha obra para una tarea semejante, y no cabe duda de que en este cambio influyeron las circunstancias que concurrieron cuando decidió aceptar las obligaciones docentes que le habían sido encomendadas [2]. Debido a la confusión provocada por la reorganización de la enseñanza, el año escolar había comenzado con un par de meses de retraso, dando así lugar a que Hegel dispusiera de mucho menos tiempo del que normalmente hubiera precisado para impartir la exigida enseñanza de la «Introducción a la filosofía» y del «Adiestramiento en lógica». Es harto probable que Hegel se diera sencillamente cuenta de que no disponía de tiempo suficiente para explicar toda la *Fenomenología del espíritu* en sus clases. Quizá advirtió, además, que los estudiantes no seguían sus exposiciones todo lo bien que él había esperado, llegando así a la conclusión de que el método pedagógico más prudente era introducir un cambio radical en el orden de sus explicaciones. Es bueno recordar que lo que Hegel utilizaba en sus clases no era en rigor el propio libro (la *Fenomenología del espíritu* de 1807); el curso se desarrolló, más bien, dictando Hegel a los estudiantes un párrafo o sección y utilizando luego el texto dictado como base de una ulterior discusión. Hegel tuvo que refundir así el complejo contenido de la *Fenomenología del espíritu* en un conjunto de párrafos claros y distintos que le sirvieran de base para la elaboración de los detalles en las discusiones escolares. El resultado de esto fue que Hegel se percató de que este procedimiento encajaba mucho mejor con su personal estilo de madurez, y tras la publicación de su *Lógica*, compuso el resto de sus obras principales ordenándolas en secciones o párrafos numerados, con la mencionada finalidad.

En todo caso parece claro que Hegel, a pesar de haber pretendido inicialmente utilizar toda la *Fenomenología del espíritu* como base de su curso introductorio, cambió de criterio ya en

1808, y, después de haber introducido en clase el concepto de "razón" (que correspondía al comienzo del largo capítulo dedicado a la «Razón» en la *Fenomenología del espíritu* de 1807), saltó súbitamente a la «Lógica», en vez de seguir el orden de los correspondientes lugares de la *Fenomenología*. Al año siguiente siguió más o menos el mismo plan, con la única diferencia de que esta vez no pasó de «Razón» a «Lógica», sino a la «Psicología», que él describió entonces en sus apuntes de clase como la «auténtica doctrina del espíritu» [3]. Desde 1809 continuó manteniendo esta estrategia durante los restantes años de su estancia en Nuremberg.

Que Hegel estaba reconsiderando el papel de la *Fenomenología del espíritu* quedó ya claro en el curso de 1808. En dicho curso ni siquiera se refirió a su introducción a la filosofía llamándola "fenomenología", sino que prefirió denominarla tan solo una "doctrina de la conciencia" —utilizando posteriormente en una copia de sus apuntes la palabra «Pneumatología» (otra manera de llamar a la "doctrina del espíritu") para referirse a lo que estaba haciendo. Sus notas marginales a los párrafos que dictaba son indicativas de cuán arduamente se estaba esforzando por introducir algún orden en todo aquel tema, caracterizándolo en algún lugar de sus apuntes como el estudio y «los modos de conciencia, del saber *(Wissens)* y del conocer *(Erkennens)*», cambiando luego de opinión para escribir en otro lugar del manuscrito «Doctrina de la conciencia y doctrina del alma» (por esta última entendía Hegel, claramente, algo parecido a una psicología filosófica) [4]. La división que introdujo en el curso («A. Conciencia de objetos abstractos; B. Conciencia del mundo del espíritu finito; C. Conciencia del espíritu absoluto») parece corresponderse, al menos aproximadamente, con las divisiones de la *Fenomenología del espíritu* de 1807. Pero incluso así, también cambió un tanto su terminología: en lugar de los capítulos sobre "conciencia" y "auto-conciencia", introdujo una sección denominada "conciencia de objetos abstractos"; en lugar de los capítulos sobre "razón" y "espíritu", incluyó una sección sobre la "conciencia del mundo del espíritu finito", y, finalmente, en lugar del capítulo sobre "religión" introdujo una sección denominada "conciencia del espíritu absoluto".

Las cavilaciones de Hegel acerca del uso docente de su ma-

siva obra parecieron abocarlo al planteamiento de dos importantes cuestiones: (1) ¿Era la *Fenomenología* la "auténtica doctrina del espíritu", o más bien debía reservarse esta última denominación para lo que debía haber sido la última parte del "sistema", la doctrina del espíritu "real" en sus formas sociales y políticas? (2) ¿Era la "introducción" a la filosofía ella misma una "ciencia" (una *Wissenschaft*), como él había claramente proclamado en la *Fenomenología* de 1807, o era tan solo una manera "no científica" de introducir a la gente en la "ciencia" propiamente dicha?

En los años 1808-09, Hegel seguía manteniendo la idea de que la *Fenomenología* era una "ciencia" de suyo independiente, y las referencias a ello sobreabundan en sus notas de clase para los estudiantes[5]. Pero aunque fuera esto lo que decía Hegel, cada día le resultaba menos claro si la *introducción* al sistema requería en realidad todo el aparato histórico de la *Fenomenología*, o si bastaban para este propósito solamente los capítulos introductorios.

Este dilema lo abrumó durante el ejercicio de sus tareas docentes en Nuremberg. Las exigencias de tiempo y la necesidad de ajustarse a los términos de la «Normativa general» de Niethammer lo forzaron a abreviar la «Introducción a la filosofía» y pasar rápidamente al «Adiestramiento en lógica». Igualmente se vio forzado a abreviar sus dictados de clase sobre la *Fenomenología*, concluyendo rápidamente con una sección denominada «Auto-conciencia universal» y el dictado de un solo párrafo que, en sus notas marginales, tituló «Razón». Esta noción resultaba plena de sentido dentro de su línea de pensamiento: la dialéctica de la "conciencia" y la "auto-conciencia" (fielmente reproducida en sus apuntes de clase) condujo al concepto de lo que Hegel había llamado, en las páginas correspondientes de la *Fenomenología del espíritu* de 1807, «el *yo* que es *nosotros*, y el *nosotros* que es *yo*» —es decir, a una noción de "auto-conciencia universal", un término que el propio Kant había utilizado para caracterizar la unidad trascendental de apercepción, y que tanto para Kant como para Hegel expresaba la idea de que en la formación de nuestros juicios, o al "actuar en justicia" en general, los agentes humanos se guían por principios que estiman que serían válidos para cualquier otro agente que "actuase en

justicia" o "aplicase" correctamente las normas en un caso idéntico al suyo[6]—. Pero tras descubrir en la *Crítica del juicio* de Kant los elementos de una concepción más social de la "auto-conciencia universal", Hegel elaboró su propia concepción de la naturaleza de dicha "auto-conciencia universal", haciéndola consistir en normas *sociales*, y diseñó una teoría propia de la racionalidad que estaba relacionada con esas normas de evaluación que surgen, no solo de nuestra capacidad de formular juicios, sino también de los principios de orden superior que nos permitirían realizar la crítica de estos juicios y que, en un movimiento de reflexión, podrían funcionar como normas para el ejercicio de la *auto*-crítica, e incluso más reflexivamente aún, se convertirían entonces en los patrones de la crítica de los principios de la propia crítica. La pretendida independencia y autonomía de la razón, el legado de la Ilustración, no resultaba ser, por tanto, otra cosa que la autonomía del propio *Geist* (espíritu), la idea de que la naturaleza no impone autoritariamente ninguna estructura normativa a nuestras acciones, en la medida en que estas son ejercidas por seres dotados de "mente o espíritu", que no hay normas que puedan valer para nosotros a no ser que, colectivamente, nos las impongamos nosotros mismos.

Esta concepción le sugería naturalmente a Hegel que lo que estaba en juego en la "*Wissenschaft*" (ciencia), tal y como él ahora entendía, implicaba la cuestión de saber si alguna de esas formaciones o figuras históricas del *Geist* (espíritu) podría servir de sostén a nuestras fidelidades normativas, si podría suministrar el terreno sobre el cual pudieran los agentes humanos no solamente posicionarse de una manera auto-consciente, sino mantenerse duraderamente en ese auto-posicionamiento a pesar de la inherente carga de "negatividad" que este arrastra y de su tendencia a disolverse cuando sobre él se proyecta la luz implacable de la auto-reflexión. Pero el planteamiento de esta cuestión tenía a su vez por consecuencia la apertura de la cuestión acerca del estatuto del *nosotros*. Si lo que importaba era fijar el estatuto de la propia "razón" —o, por mejor decirlo, el estatuto de una forma de racionalidad entre muchos rivales—, entonces lo más procedente sería investigar la racionalidad misma, averiguar si alguno de esos principios que constituyen la

socialidad de los agentes humanos era capaz de servir de sostén y de apoyo a la fidelidad normativa que se le profesase sin generar paradojas ni dudas escépticas a las que sus propios términos diesen lugar.

Esto parecía a su vez exigir una investigación que averiguase si ciertas concepciones particulares de la racionalidad terminan socavando por necesidad intrínseca sus propios cimientos, mientras que otras no poseen esa tara; y esta sería —tal y como Hegel entendía el término en su período de Jena—, la tarea de una *lógica*. La "lógica", tomada en este sentido, investigaría la estructura de esta clase de pensamiento social absolutamente en sus propios términos, haciendo abstracción de su manera concreta de encarnar en la sociedad. La "lógica" investigaría la estructura del pensamiento puramente en términos de su propia bondad inferencial, de su garantía frente a (o ausencia de) paradojas y contradicciones. Pero si la "lógica" tomada en este sentido podía ser una ciencia de suyo autónoma, entonces dejaba de ser claro —y de ello se fue percatando gradualmente Hegel en Nuremberg— que necesitásemos de hecho la dilatada introducción histórica al "punto de vista especulativo" que había ofrecido la *Fenomenología* de 1807 —o, al menos, que necesitásemos una "ciencia" separada que jugara ese papel—. Así fue, por tanto, como empezó a pensar Hegel en Nuremberg que a lo sumo solo necesitaría la primera parte de la *Fenomenología* para introducir el "nosotros", después de lo cual podría ser descartada en favor de una investigación más puramente "lógica". Es como si fuese una escalera que uno pudiera tirar después de haber alcanzado la deseada altura. Sus experiencias escolares en aquella ciudad no hicieron más que confirmarle esta idea.

Pasar directamente a la "lógica" después de una "fenomenología" no era, por otra parte, nada que le fuese totalmente extraño; de hecho, eso fue en buena medida lo que hizo en su última serie de lecciones impartidas en Jena en 1806[7]. Ahora, las demandas impuestas por sus obligaciones docentes forzaron también a Hegel a darse cuenta de que la obra que acababa de completar quizá no estuviese del todo en armonía con sus intenciones originales. En su segundo repaso de la *Fenomenología* al año siguiente, puso de relieve en la introducción a sus apun-

tes de clase el tema de los puntos de vista objetivo y subjetivo, subrayando la necesidad de que ambos puntos fuesen combinados en una concepción común del *Geist*. En sus explicaciones a los alumnos, advertía que la consideración de cada uno de estos dos puntos de vista —el subjetivo y el objetivo— por separado sin la incorporación del otro, era solo "unilateral": el punto de vista objetivo conduce a una filosofía del *realismo*, en la cual se piensa que los objetos tienen una determinación por sí mismos que solo puede ser "dada" a la conciencia; y el punto de vista subjetivo conduce a una filosofía del *idealismo* (subjetivo), en la cual se piensa que la conciencia pone la determinación del mundo [8]. La verdad en esta problemática es, sin duda, el punto de vista social del propio *Geist*, que es la unidad en cuyo seno vienen a reunirse las tendencias rivales del "realismo" y el "idealismo subjetivo".

En el repaso efectuado en 1809 de la *Fenomenología* como una introducción a la filosofía, Hegel no hizo el menor esfuerzo por continuar recorriendo la totalidad del sistema, sino que se detuvo con plena conciencia, como hemos dicho, en la "razón", para proceder acto seguido *no* a la "lógica" sino a la "psicología". Para entonces había decidido que, dicho en sus propias palabras, la «auténtica doctrina del espíritu» tiene claramente su lugar propio en la psicología filosófica, y que el sucesor requerido de la "introducción a la filosofía" es por tanto un curso de "psicología", por la cual entiende Hegel una consideración de los modos en que necesariamente organizamos, individual y colectivamente, nuestras vidas conscientes y auto-conscientes en términos de ciertas normas básicas que regulan los procesos de representar, imaginar, sentir, etc. Esta idea le acompañó persistentemente, y todavía en 1816, en el tercer volumen de la *Ciencia de la lógica*, se refirió a su *Fenomenología del espíritu* diciendo que la más "alta verdad" de esta obra es la psicología filosófica por él ideada, a la que denomina explícitamente en ese lugar —como antes hizo con sus estudiantes en 1809— la «auténtica doctrina del espíritu» [9].

Este desplazamiento de la "fenomenología" a la "lógica" y a la "psicología" encuentra un interesante paralelo en lo sucedido con otra de las materias que Hegel se vio forzado a impartir. De acuerdo con la «Normativa general» de Niethammer,

se le exigía que dictase un curso con el formidable título de «Introducción al conocimiento de la coherencia universal de las ciencias». Hegel interpretó este título entendiendo que tenía que dar una visión panorámica del modo en que se articulan entre sí las diversas ciencias filosóficas y cómo se relacionan estas a su vez con las ciencias empíricas más específicas. No existiendo ningún texto que le pudiera servir de apoyo, Hegel se vio en la necesidad de elaborar un breve compendio de su propio sistema, al que llamó «Enciclopedia». Por tal enciclopedia entendía él una ordenación y una derivación con rigor teórico y científico *(wissenschaftlich)* de las tres ciencias filosóficas tal y como él las veía, a las que —al menos cuando redactó su informe a Niethammer en 1812 (que fue, más o menos, cuando apareció el primer volumen de la *Lógica*)— claramente había individuado como "*lógica*, filosofía de la *naturaleza* y filosofía del *espíritu*" [10]. ¿Qué lugar se suponía que había de ocupar la *Fenomenología* en aquella "enciclopedia"? Por aquel tiempo mantenía aún la idea, si bien débilmente, de que podía desempeñar el papel de introducción a la totalidad de su sistema filosófico; pero cuanto más lo pensaba, más le iba pareciendo que una tal "fenomenología" —especialmente en la medida en que se la limitase a las dos primeras secciones ("conciencia" y "auto-conciencia") de la *Fenomenología* original de 1807, para terminar en la "auto-conciencia universal" y la "razón"— solo podría ser una *parte* estructural de la "doctrina" del espíritu.

Concluyamos, pues, que fueron las exigencias de su situación docente las que forzaron a Hegel a buscar la solución de unos problemas que le habían preocupado durante años y que, al mismo tiempo, estas contingentes circunstancias académicas vinieron fortuitamente a coincidir con sus cambios de idea sobre la estructura de su propio sistema aún en desarrollo. Todo ello incrementó su ambivalencia respecto de la *Fenomenología* de 1807, una ambivalencia que persistió a lo largo de toda su vida. La «Fenomenología» de Nuremberg se redujo solo a una exigua parte de la posterior *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (una magistral presentación de la totalidad de su "sistema" con vistas a ser utilizada en las explicaciones de clase); una exigua parte, para decirlo más precisamente, de lo que recibe el nombre del "espíritu subjetivo" en la *Enciclopedia*, pues no pasa de

ser un puñado de páginas colocado entre una serie de secciones mucho más largas sobre "antropología" y una sección también más larga sobre "psicología". En un momento posterior de su carrera académica, en Berlín, Hegel llegó finalmente a admitir en letra impresa que, de hecho, había cesado de considerar la *Fenomenología del espíritu* de 1807 como la "introducción" adecuada a su sistema. De modo que el aparentemente fortuito salto a la psicología impuesto por sus obligaciones docentes, vino a tornarse en un aspecto definitivo de su sistema maduro de filosofía.

No obstante, el problema del estatuto del "nosotros" subsistió, y persistió en él como uno de los aspectos más discutibles de su sistema global de pensamiento. Los críticos de Hegel pugnaron por imponer al referido problema del "nosotros" una de estas tres soluciones, que él rechazó: muchos trataron de convertir la concepción hegeliana del *Geist* en algo que se asemejase más a la concepción schellingiana del "alma del mundo"; otros pretendieron disolver el estudio del "nosotros" en una indagación empírica e introspectiva de los procesos de la constitución social o psicológica de nuestra experiencia del mundo; otros, finalmente, prefirieron prescindir por completo del "nosotros" y estudiar tan solo las formas puras del pensamiento. Hegel no simpatizaba con ninguna de estas tres posiciones, y le resultó muy difícil convencer a sus críticos de que era viable una cuarta opción. Pero la dificultad de defender la concepción hegeliana del *Geist*, que las metafóricas descripciones con las que su autor lo caracterizaba no hacían sino aumentar, dio lugar a la paradójica circunstancia de que muchos que muy bien habrían podido ser sus críticos creyeron, de hecho, estar explicando al propio Hegel cuando proponían doctrinas empíricas de historia o psicología y de lógica o metafísica. Lo cual contribuyó aún más a hacer de Hegel una figura en la que pudo apoyarse un enjambre de autores de las más diversas tendencias, sin que ninguno de ellos dejara de hacer, por lo demás, otra cosa que ver reflejada su propia imagen en el espejo del pensamiento hegeliano.

LA GESTACIÓN EN NUREMBERG DE LA *CIENCIA DE LA LÓGICA* DE HEGEL

Los apuntes de clase de Hegel en Nuremberg sobre "lógica" muestran, con más claridad que su obra final y completa, en qué gran medida era deudor de Kant y hasta qué punto significó un retorno a Kant la elaboración de su propio sistema. La relación intelectual que Hegel guardaba con Kant era algo que él siempre estuvo dispuesto a admitir... e igualmente dispuesto a ocultar. Es obvio que en su confrontación respecto a influencia con el filósofo de Königsberg no podía menos de sentirse poseído por los celos, y es un hecho revelador que, en el borrador de una carta dirigida en 1822 a un amigo que se había interesado por el pensamiento hegeliano después de leer a Kant, Hegel le confesara que «yo me desteté con la filosofía kantiana»; pero luego, pensándose mejor las consecuencias que pudieran seguirse si admitía tal cosa por escrito, suprimió esta frase en el texto final de la carta que efectivamente remitió a su destinatario [11].

Mientras llevaba a cabo la elaboración de su *Lógica*, Hegel estuvo particularmente interesado por la teoría kantiana de las "Ideas" —una preocupación que había sido muy viva en él durante sus meditaciones en Jena, pero que se evaporó misteriosamente a lo largo de toda la *Fenomenología* con excepción del prefacio—. Kant había argumentado que la razón, como facultad responsable de la inferencia y de la recíproca interconexión de las varias partes que integran el complejo tejido del conocimiento, estaba siempre impelida, por su propia dinámica interna, a la búsqueda de "primeras causas", "comienzos en el tiempo", "átomos de los que todas las cosas están constituidos", "primeras premisas" —es decir, dicho en otras palabras, impelida a la búsqueda de condiciones no condicionadas que completasen los procesos de nuestro pensamiento, que en caso contrario quedarían reducidos a la mera adición de una serie infinita de condiciones. A las representaciones de tal completez de nuestros procesos pensantes, les dio Kant el nombre de "Ideas" de la razón—. Como elocuentemente nos advierte en el enunciado con que abre su *Crítica de la razón pura*, «la razón humana tiene [...] el destino particular de verse acosada por cuestiones

que no puede apartar, pues le son propuestas por la naturaleza de la razón misma, pero a las que tampoco puede contestar, porque superan sus propias facultades» [12]. La causa de que la razón no pueda prosperar en semejante empresa estriba en que, al lanzarse a la búsqueda de esas "totalidades", va más allá de los limites de la experiencia posible, con lo cual se encuentra abrigando pretensiones que jamás podría satisfacer. Entre ellas se cuenta la necesidad de pasar por el trance de tener que afirmar —por estar cada una de ellas igualmente bien fundada—, tesis que son recíprocamente contradictorias y que Kant rotuló con la etiqueta de "antinomias" de la razón.

Sin embargo Hegel había llegado a creer, estando todavía en Frankfurt, que los rígidos dualismos kantianos de "concepto e intuición" y de "espontaneidad y receptividad" habían quedado socavados por la *propia* línea de pensamiento de Kant en las obras posteriores de este filósofo; y, al igual que la mayoría de los pensadores post-kantianos, rechazó por entero la noción central del sistema kantiano según la cual se abre un abismo infranqueable entre el mundo de la apariencia y el mundo de las cosas-en-sí. La noción de un ámbito incognoscible de cosas-en-sí quedó rechazada como una noción vacía, como "mero" pensamiento, y a Hegel le asistían especiales razones para hacer lo mismo con la tesis kantiana de que las "totalidades" hacia las cuales se ve compelida la razón pudieran ser (como Kant las llamaba) "ilusiones trascendentales". Ciertamente, Hegel había llegado a pensar (al menos después de la *Fenomenología*, si no antes) que esas "totalidades" hacia las cuales se siente necesariamente empujada la razón son los espacios en cuyo ámbito cobran sentido los juicios individuales que se forman los agentes humanos; y constituían la concreta estructura inferencial en la que el *Geist* se ha estructurado a sí mismo en un período histórico particular, siendo la propia historia humana la "totalidad de esas totalidades".

Esta línea de pensamiento le sugería a Hegel un nuevo modo de desarrollar la "lógica" que ya había tratado de poner por escrito sin éxito durante sus años de Jena. Según él lo veía, al menos mientras iniciaba su carrera en Nuremberg, si se continuaba concibiendo a la lógica como la "auto-articulación de lo absoluto" entonces había que concebirla como la auto-articula-

ción de la estructura diferencial del *Geist*, de la "espiritualidad" o "mentalidad" misma. El proyecto ideado por Hegel para su "lógica" comenzó así a cobrar perfil como un intento de completar y reelaborar las estructuras que, tanto implícita como explícitamente, son operativas en las tres *Críticas* de Kant una vez que se haya prescindido de los dualismos kantianos de "concepto e intuición" y "cosas-en-sí y apariencias". Sus primitivas versiones de semejante intento se encuentran ya en sus notas de clase de "lógica" de 1808-09, que guardan una relación más estrecha con las nociones kantianas que la *Lógica* a la que finalmente dieron lugar.

Hegel organizó sus primeras notas de clase de lógica exponiendo su propia versión de las antinomias desarrolladas por Kant en su *Crítica de la razón pura*, ordenando cada una de ellas en tres apartados de su propia cosecha y empleando a su vez en cada caso el rótulo de "dialéctica" de esa región particular. Así, en la visión provisional de su lógica pergeñada por Hegel en 1808-09, tales divisiones fueron etiquetadas como la "dialéctica del ser", "dialéctica de la esencia" y "dialéctica de las relaciones incondicionadas", apreciándose en todas ellas una afinidad más estrecha con las antinomias kantianas que la que cabe percibir en la *Lógica* que finalmente vería la luz. En ese mismo curso académico, Hegel enseñó también lo que él llamaba "lógica subjetiva", que consistía en la lógica tradicional del concepto, del juicio y de la inferencia silogística; y en el programa publicado por el *Gymnasium* aquel año se refirió incluso a esta parte como la "auténtica lógica", un término que posteriormente utilizaría en la versión de sus notas de clase del curso 1810-11 [13].

En el curso 1808-09 la estructura global de la "lógica" —que luego había de emerger gradualmente en tres volúmenes en 1812, 1813 y 1816—, estaba ya clara para Hegel, incluso en el supuesto de que fuese verdad, según comunicó a Niethammer en 1808, que «a duras penas había puesto los cimientos» de semejante obra en Jena (una indicación, por lo menos, de cuán insatisfecho había quedado de sus primeros y arduos esfuerzos por elaborar allí esa "lógica") [14]. No obstante, dado que durante los años inmediatamente siguientes tuvo que enseñar lógica en el *Gymnasium*, dispuso de más tiempo para ahondar en sus

ideas sobre la materia, y parece que hizo uso de todo el que tenía libre para trabajar en lo que había de ser la versión publicada de su *Ciencia de la lógica*. Su relación de cursos de «Lógica» y las notas de clase que datan de ese período muestran que estaba inmerso en la elaboración de aquel material, y que sus ideas al respecto avanzaban con gran celeridad. Tras el curso de «Lógica», de clara ortodoxia kantiana, que explicó en 1808-09, volvió a impartir otras dos clases de lógica en 1809-10: una de nivel inferior (la *Unterklasse*, restringida a alumnos de catorce a quince años) en la que enseñó en forma muy simplificada su propia reconstrucción de la lógica silogística tradicional, mencionando solo de pasada su idea del magno plan que tenía entre manos para una obra de «Lógica»; y una sección más avanzada para la clase superior del *Gymnasium* (la *Oberklasse*), que él describió en el programa oficial de aquel curso como una clase en la que «debía tratarse de la lógica en toda su extensión, con exclusión, sin embargo, de la lógica objetiva o trascendental» [15].

Hacia el curso 1810-11 había fraguado ya con toda claridad la concepción que tenía Hegel de su "lógica" como clave de su idea general del papel de la filosofía en la vida moderna. Así lo evidencian sus notas de clase, en las que establece un contraste entre la concepción "heterónoma" de algo "dado" y el modo que tiene el pensamiento ("lógico") moderno de darse a sí mismo su objeto «de una forma autónoma» [16]. La analogía así trazada por Hegel es obvia: los términos "heteronomía" y "autonomía" habían sido utilizados por Kant para designar modos de acción, argumentando a este respecto que solo la acción autónoma era plenamente moral. En esa misma línea pensaba Hegel que su "lógica" cumpliría una misión ética para el hombre moderno, enseñándole a pensar sin fundamentos "dados", y a aceptar tan solo lo que él mismo diese por válido. En el año 1810 (si no antes) Hegel había llegado a abrigar la clara convicción de que la lógica en la vida moderna tenía que ser una empresa auto-fundante (una tesis que se contradecía con la que sostuvo en los años 1804-05, según la cual la lógica dependía de algo distinto de ella misma, a lo que él daba entonces el nombre de "metafísica"). De hecho, a medida que iba madurando su sistema, Hegel llegó a pensar que una lógica de ese

tipo sería el verdadero paradigma de la praxis auto-fundante del hombre moderno, cuyo pensamiento no tiene otra fundamentación que la por él construida. La *Lógica*, y no por tanto la *Fenomenología*, sería en adelante la clave de bóveda de su sistema de filosofía.

Así pues, hacia mediados de su estancia en Nuremberg, la "lógica" de Hegel había adquirido su perfil como elemento nuclear de su sistema filosófico emergente con el que aspiraba a suministrar la estructura global de pensamiento y la legitimación de la vida europea post-napoleónica. Si la universidad había de ser el agente promotor de la moderna vida reformada; si la filosofía había de ser la cima de la universidad moderna; y si la lógica había de ser el estudio básico cuyo campo de operaciones fuese la totalidad de la filosofía, entonces se imponía la tarea de repensar la propia lógica de una manera no dogmática. Una "lógica" que se fundamentase a sí misma nos enseñaría cómo pensar en nuestra condición de ciudadanos modernos, libres e ilustrados.

LA *CIENCIA DE LA LÓGICA*

Hegel comenzó su *Ciencia de la lógica* con su característica bravura: nuestra era moderna, afirmaba, tiene profunda necesidad de una filosofía que la comprenda, a continuación de lo cual agregaba que su *Lógica* venía a cumplir cabalmente ese cometido. Dado que, por usar sus propias palabras, «la completa transformación que ha experimentado entre nosotros el pensamiento filosófico en los últimos veinticinco años y el elevado nivel alcanzado por el espíritu en su auto-conciencia habían tenido hasta el momento tan escasa influencia sobre la estructura de la lógica», él se había cargado sobre los hombros la tarea de «comenzar una vez más desde el comienzo» [17]. Esta era la nada humilde pretensión de un escritor relativamente desconocido que por aquel tiempo no era más que un profesor de instituto que aún no había satisfecho sus aspiraciones de ocupar un puesto en la universidad.

La *Ciencia de la lógica* era, en un sentido fundamental, una nueva elaboración por parte de Hegel de una intuición capital

de Hölderlin. Oponiéndose al "idealismo subjetivo" de Fichte (quien sostenía que nada hay que pueda contar para el "yo" o "sujeto" del conocimiento, a no ser que el propio yo lo ponga activamente), Hölderlin argumentaba que la emisión de juicios por parte del sujeto agente del conocimiento presupone ya una unidad de pensamiento y ser, una manera de orientarnos que constituye un "horizonte" de toda nuestra vida consciente sin ser él mismo un objeto de dicha vida consciente. Para emitir juicios, tenemos que distinguir entre "sujeto" y "objeto", mas de ahí no se sigue que semejante distinción sea primaria, como si constituyese un suelo rocoso bajo el cual no fuese posible excavar. Si le atribuyésemos esta condición nos encontraríamos recorriendo de nuevo la equivocada senda que condujo al incesante balanceo entre el "realismo" y el "idealismo subjetivo" en la filosofía moderna. Para Hölderlin, la fundamental orientación que nos suministra la unidad primordial de pensamiento y ser es anterior a toda división inherente a la "conciencia".

El desarrollo hegeliano de la mencionada teoría de Hölderlin está relacionado con otra interesante conclusión que sacó Hegel de otro fundamental pensamiento hölderliniano, según el cual la *verdad* ha de ser un concepto totalmente primitivo, que no se dejaría definir en términos de ningún otro concepto anterior ni sería tampoco, sin embargo, el "objeto" de ninguna clase de "intuición intelectual". Pero mientras Hölderlin había visto en todo juicio una ruptura de esa unidad fundamental, Hegel sacó una conclusión bien diferente. En su opinión, la visión de la verdad como un concepto "primitivo" era parcialmente correcta, pero ya en la *Fenomenología* y en alguno de sus manuscritos anteriores había desarrollado esta visión de Hölderlin en la convicción de que esa unidad primitiva de pensamiento y ser de la que había hablado Hölderlin debería ser, de hecho, concebida como una unidad *inter-subjetiva* de agentes que se reconocen mutuamente. Porque los seres humanos no comenzamos a reflexionar como agentes individuales aislados, cada uno de los cuales estuviese encapsulado en sus propias experiencias y solo le restase aplicarles forma conceptual o deducir sobre la base de ellas si hay en realidad un mundo que les corresponda. Lo que sucede es todo lo contrario: comenzamos a reflexionar en el seno de un modo de vida, como "uno entre muchos", y la

auto-conciencia de cada uno de nosotros no consiste solo en que uno se ubique en ese "espacio social" de normas, facultades y compromisos compartidos, sino también en que cada uno sea auto-consciente del estatuto de auto-conciencia de los demás. Esta necesidad de que nos entendamos recíprocamente como puntos de vista *diferentes* dentro de *un* espacio social introduce por fuerza una suerte de escepticismo y de ruptura en ese sentido original y primordial de "verdad".

La mayor aportación de Hegel a su *Lógica* tiene que ver con el hecho de que hubiera sabido transformar en su propio lenguaje y pensamiento la concepción hölderliniana de una "unidad" que precede a todos los actos de juicio, sin dejar de ser en ningún momento coherente con las doctrinas por él expuestas en la *Fenomenología.* Aun entendiendo que la naturaleza del juicio es central, Hegel no empezó, sin embargo, su *Lógica* con la noción de *juicio* en general, sino con una concepción más abstracta, que él llamó "puro conocimiento". El principio de la *Lógica* no es, pues, el concepto de juicio, sino el más general de "pensamiento" sobre el mundo, un pensamiento que muestra, en virtud de sus propias inadecuaciones internas, nuestra necesidad de formular juicios discursivos (y, en última instancia, la necesidad de que formulemos ciertos géneros de juicios discursivos). Así es como tiene lugar el famosísimo comienzo del libro de Hegel con la categoría de "*ser, puro ser*: sin ninguna determinación ulterior", un "pensamiento" que incluía en su seno la doble concepción hölderliniana de la unidad primordial de pensamiento y ser, y de la "verdad" como anterior a toda articulación particular de cualquier otro conjunto de verdades [18].

El argumento de Hegel era que el sencillo y primario acto de pensar que implicaba el intento de articular ese sentido de la mencionada unidad de pensamiento y ser —del "ser, puro ser"— inmediatamente genera, desde el momento mismo en que abordamos tal intento, una serie de paradojas y tensiones que surgen de su interior. Hölderlin había pensado que la ruptura de esa unidad era algo producido por nosotros; pero Hegel sostenía, por el contrario, que estaba implícito en la naturaleza misma de dicha unidad el que nuestro esfuerzo por pensarla pusiera de manifiesto esas tensiones internas suyas. La ruptura, por así decirlo, entre pensamiento y ser, el modo en

que nuestros intentos por juzgar "correctamente" fracasan a veces, está producido por el acto mismo del juicio, el cual es por su parte requerido tan pronto como el "pensamiento" —dicho en el lenguaje de Hegel— tiene conciencia de generar tales paradojas. El aire de magna paradoja con que empieza Hegel su *Lógica* —la aserción de que "Ser" y "Nada" son lo mismo— fue una inteligente estrategia del filósofo para poner de manifiesto hasta qué punto es realmente paradójica esa primordial unidad de pensamiento y ser cuando se la contempla con atención. Hölderlin había creído captar el sentido de una "unidad" que está siempre y eternamente ahí, sirviendo de marco ensamblador a las esenciales discordancias de nuestras vidas conscientes. Pero Hegel se propuso mostrar que esa unidad no es tan armónica, pues está erizada de tensiones que nos fuerzan a acometer la tarea de emitir juicios al respecto, en todas sus variantes básicas, tal y como corresponde a nuestra condición de agentes capaces de juzgar.

Todo esto podría ser sintetizado en términos muy generales diciendo que la primordial unidad de pensamiento y ser concebida por Hölderlin implicaba de alguna manera el sentimiento de que el "contacto" que tenemos con el mundo es algo que se da en nosotros siempre y profundamente, con una evidencia que las dudas del escéptico jamás lograrán minar. Pero Hegel pensaba que la seguridad, la certeza de que *realmente estamos* en contacto con el mundo, de que el pensamiento y el ser *no están realmente* divorciados entre sí de una manera irrevocable, es algo que *solo puede* resultar manifiesto al *final* de un desarrollo lógico; que esa seguridad y esa certeza las adquirimos articulando la totalidad del "espacio de razones", la "Idea", dentro de la cual se mueve necesariamente nuestra actividad judicativa. Y lo que nos impulsa a completar esa "totalidad", a desarrollar el "espacio de razones" en los términos que le incumben, son las paradojas que generan los referidos intentos antes de que sean finalmente incluidas y resueltas dentro de esa totalidad. El término empleado por Hegel en la resolución de estas paradojas era *"Aufhebung"*, palabra alemana que entraña, casi paradójicamente, los dispares significados de "cancelar", "emerger" y "preservar". El propósito que lo animó a utilizar este término fue el de poner ilustrativamente de manifiesto cómo

los compromisos que asumimos acarrean ciertas dificultades y tensiones lógicas que son, ciertamente, necesarias cuando se las contempla desde el punto de vista de la totalidad del "espacio de razones", y que jamás pueden ser, por tanto, totalmente abolidas sino que siempre se quedan haciéndonos compañía, pero que finalmente no resultan ser destructivas de la "totalidad" cuando cobramos cabal conciencia de los lugares y funciones que les corresponden dentro de la misma.

Comenzar con el "ser" o "puro ser" genera la paradójica y contradictoria aserción de que el "ser" y la "nada" son lo mismo. El problema con el supuestamente "puro pensamiento" del "ser puro e indeterminado" es que este pensamiento no contiene nada que lo distinga del pensamiento de la "nada". La distinción entre ambos extremos solo resulta patente cuando uno articula los llamados "puros pensamientos" del "ser" y de la "nada" y se percata entonces de que aquello de lo cual está hablando es del "devenir", de las cosas que advienen-al-ser y cesan-de-ser [19]. Así pues, cuando uno trata de *expresar* el llamado *pensamiento* del "puro ser", de la noción de que el mundo "es", y aunque no pueda decir nada más al respecto, le está dando carta de legitimidad a una inferencia que concluye con la idea de que el ser y la nada son lo mismo. El intento de emitir un *juicio* sobre el "puro pensamiento" conduce a la legitimación de algo que parece contradictorio en sí mismo. Pero esta contradicción se desvanece cuando uno se da explícitamente cuenta de que, de hecho, está diciendo algo más y algo diferente de lo que originalmente expresó: que está afirmando algo más que solo el "ser", que "el mundo es", pues está emitiendo un juicio de que *algo, una* u otra *cosa determinada,* llega a ser, permanece, o deja de ser.

La inicial y nuclear paradoja que anima a la «Doctrina del Ser» es la que surge cuando tratamos de articular la unidad de pensamiento y ser, ya que parecería que este "Ser", tomado simplemente como la "totalidad" de la que habló Hölderlin, es, a ese nivel de articulación, indistinguible de la "nada", y sin embargo es igualmente claro que es distinguible de ella. La dificultad de establecer esa misma distinción y articulación en los demás compromisos que uno asume al enunciar lo anterior ini-

cia el procedimiento merced al cual se desarrollan las restantes estructuras del juicio [20].

Hegel dividió su *Lógica* en lo que llamó tres "libros": Ser, Esencia y Concepto. El fundamento de esta división es que había una diferente "lógica" —entendiendo por tal la estructura normativa de nuestros compromisos y facultades y las paradojas que generan— según los tipos de relaciones judicativas que considerásemos.

La «Doctrina del Ser» se ocupa de los tipos de juicios que emitimos sobre entidades finitas que llegan a ser y dejan de ser. Pero los juicios de esta índole se subdividen a su vez en tres grandes tipos: los juicios relativos a los aspectos cualitativos de las cosas que llegan a ser y dejar de ser, los relativos a los aspectos cuantitativos de tales cosas, y los relativos a los modos según los cuales se combinan nuestros juicios sobre las cosas cualitativas y cuantitativas (como, por ejemplo, cuando decimos que un torrente crece hasta convertirse en río); a estos últimos los llama Hegel juicios de "medida". En cada uno de estos tipos de juicio nosotros nos orientamos dentro del concepto de una "totalidad", el "infinito", que legitima y guía nuestras actividades judicativas. En la sección sobre "cualidad", el infinito es especificado como el proceso del mundo en su totalidad, el modo según el cual el llegar-a-ser y el dejar-de-ser del mundo es concebido como una serie infinita de cosas que nacen y perecen. Tomado como una totalidad, el proceso-del-mundo es, por así decirlo, independiente y cerrado en sí mismo; es, dicho en términos de Hegel, un "ser-para-sí-mismo", no un ser para algo diferente de sí que le sea exterior (como, por ejemplo, una deidad concebida sobrenaturalmente). Este concepto de "infinitud cualitativa" es, por tanto, *ideal*: nunca encontramos dentro de nuestra experiencia la "totalidad" del proceso-del-mundo, pero es necesario que tengamos una captación conceptual de dicha totalidad (como "Idea", dicho en el lenguaje de Hegel), ante todo para poder pensar sobre ella. Esto constituye, como dice Hegel, la «ilegalidad del ser-para-sí como totalidad» [21]. «La idealidad —continúa diciéndonos— puede ser llamada la cualidad de la infinitud» [22]; o, como podemos leer en otro pasaje: «La proposición de que lo finito es ideal constituye el idealismo» [23].

La sección sobre "cantidad" muestra cómo la captación conceptual del "infinito" en el cálculo diferencial e integral responde efectivamente a las objeciones (formuladas entre otros por Kant) de que no podemos tener captación conceptual alguna del infinito que no esté antes fundada en algún tipo de experiencia inmediata del infinito [24]. El infinito cuantitativo es, por tanto, *ideal*; no es en modo alguno un objeto —ni siquiera algo parecido a un "infinitesimal", concebido como una cantidad que es mayor que cero y menor que cualquier número natural, una idea que Hegel descarta sarcásticamente, aludiendo a D'Alembert, con la observación de que «parece perfectamente claro que semejante *estado intermedio*, como se le llama, entre ser y no ser no existe» [25]—. El infinito cuantitativo tiene su representación en las fórmulas del cálculo, que expresan operaciones iterativas, no "infinitesimales". En el idealismo de Hegel no hay, sencillamente, nada más en cuanto atañe al infinito cuantitativo que lo expresado en tales fórmulas, y el infinito cuantitativo es así *ideal*, puesto que nunca es captado en experiencia individual alguna de las cosas, sino solo comprendido plena y verdaderamente en el pensamiento, en las fórmulas del cálculo integral y diferencial.

Al formular tales juicios cualitativos y cuantitativos sobre el mundo como totalidad y unir a ambos en juicios de "medida", parece imponérsenos el compromiso de proceder a la formulación de un nuevo conjunto de juicios que difieren en estructura normativa de los juicios ya articulados en la «Doctrina del Ser». Pues la «Doctrina del Ser» nos compromete y conduce a la concepción de un mundo que *parece* ser el sustrato de los aspectos cualitativos y cuantitativos de sí mismo que acabamos de considerar, sin ser él mismo "en-sí" ninguno de esos aspectos cualitativos o cuantitativos suyos. Pero esto da lugar a que introduzcamos una distinción entre el mundo como se nos aparece y el mundo como realmente es, lo cual exige a su vez que recurramos a ese nuevo tipo de juicios recién mencionado, cuya articulación y estructura normativa es investigada por la «Doctrina de la Esencia».

De hecho, la paradoja inicial y nuclear que motiva el desarrollo de esta «Doctrina de la Esencia» es la afirmación escéptica de que lo que "parece ser" no puede ser equivalente a lo que

"realmente es el caso", pues lo contrario nos obligaría a emitir, por una parte, juicios sobre lo que sea el caso, mientras afirmamos, por otra, que no podemos conocer qué sea el caso. Pero este tipo de juicios presupone siempre una captación "en el pensamiento" de dos elementos, la *apariencia* y *aquello que* está apareciendo. Sin una captación tal de esa "totalidad" en el pensamiento (una concepción global del "mundo en sí *como* apareciéndosenos"), no podríamos ni siquiera empezar a formular esos juicios tan típicos del pensamiento escéptico ordinario que de hecho solemos formular (como cuando dudamos de si algo es realmente lo que parece).

A lo que *explica* el modo en que "parecen" ser las cosas se le da el nombre de "esencia" de la "apariencia", y las varias paradojas que surgen en la «Doctrina de la Esencia» tienen que ver, por tanto, con los problemas que se nos plantean cuando establecemos reflexivamente el nexo entre las diversas apariencias y aquello *de lo cual* entendemos que son apariencias. En última instancia, sostenía Hegel, semejante tipo de juicios presupone una concepción del mundo como *una sustancia* que necesariamente se manifiesta de ciertos modos típicos a los agentes judicativos, comportándose dicha sustancia de acuerdo con "relaciones causales" entre los varios "accidentes" de la misma. No obstante, Hegel llegó a la conclusión de que la noción spinozista de sustancia a la que parece comprometernos la formulación de juicios sobre las apariencias y lo que aparece (una noción a la que conduce, como siempre afirmó Jacobi, toda metafísica racionalista) genera espontáneamente varias paradojas sobre la causalidad, cuya resolución requiere una doctrina de la "totalidad" como un sistema auto-suficiente de causación recíproca e interactiva.

La «Doctrina del Ser» y la «Doctrina de la Esencia» conciernen a la estructura normativa de los juicios que versan sobre el devenir y el perecer de las cosas en el mundo y sobre la estructura normativa de los juicios reflexivos por los que distinguimos la apariencia de la realidad en este mundo del devenir y el perecer. De lo que no pueden dar cuenta, sin embargo, estas partes de la lógica es de la actividad judicativa misma. Las normas que gobiernan esta actividad *no* son establecidas por el mundo que deviene y perece, y la distinción misma entre apa-

riencia y realidad es ya una distinción cualitativa que "nosotros" hemos importado necesariamente a nuestra experiencia.

La estructura normativa de nuestras actividades judicativas constituye así el tercer "libro" de la *Lógica*, la «Doctrina del Concepto». Se trata de la estructura de los tipos de juicio que emitimos en el seno de los modos de vida que Hegel llama *Geist*, espíritu. La estructura del "concepto" es la estructura de la auto-conciencia intersubjetiva misma. En particular, concierne a la estructura normativa por virtud de la cual emitimos juicios sobre cosas particulares que posee ciertos rasgos generales. Comoquiera que no hay encuentros directos "dados" con objetos particulares —pues nuestras percepciones epistémicamente más crudas y más básicas son, como enseñaba la *Fenomenología*, percepciones en las que ya están de alguna manera infundidas las normas judicativas—, la estructura en cuestión puede ser elaborada de un modo puramente conceptual, sin tener que recurrir, como hizo Kant, a las "intuiciones puras". Al emitir nuestros juicios, nosotros articulamos, en el sentido más literal de la palabra, la unidad original de la experiencia y el mundo; el juicio es así, como decía Hölderlin (jugando con la palabra alemana *Urteil*) una división primordial, una *"Ur-Teilung"*. La demostración de que una concepción spinozista de la sustancia requiere la idea de un sujeto pensante que no puede entenderse a sí mismo en tanto que explicado por semejante sustancia, constituye, como afirmaba orgullosamente Hegel, la «única y veraz refutación del spinozismo» [26]. Las preocupaciones de Jacobi, pensaba Hegel, pueden por fin descansar.

Lo que encontramos en nuestras experiencias de un mundo (que el mundo viene y perece, y que distinguimos la apariencia de la realidad) son experiencias unificadas de cosas particulares que incorporan rasgos generales, experiencias de cosas que en cada caso describimos como un "este-tal" y que ocupan su lugar en un "todo". La variedad de nuestros juicios articula las entidades así descritas que nos salen al paso sobre el complejo trasfondo del mundo considerado como un todo y los tipos de cosas que concurren en el "Ser" y la "Esencia". Los argumentos de Hegel en el texto de su nueva obra son muy complejos y se apoyan en alguno de los puntos desarrollados en su «Lógica» de 1804-05, en donde sostuvo que la clasificación formal de los

juicios presupone una clasificación previa de ellos que es inmaterial y cargada-de-contenido. Los juicios individuales, advierte Hegel, remiten a los fundamentos de su aserción, y si uno se adentra lo suficiente en esta indagación de fundamentos, se ve abocado a la idea de que el criterio de corrección de dichos juicios individuales está crucialmente relacionado con una red o sistema de inferencias que opera ocultamente bajo ellos. Porque esos juicios individuales solo cobran sentido en el contexto de un amplio sistema de leyes inferenciales, el cual a su vez no se deja determinar por criterios puramente formales. Las nociones materiales que nos permiten discriminar entre lo que es y no es lógico, o entre lo que es y no es "puro", proceden del exterior de las estructuras formales mismas, de suerte que toda teoría de la estructura formal de las diferencias necesita ser completada por una teoría de la estructura racional que va más allá de los elementos puramente formales.

Pero esto nos conduce a su vez a la necesidad de aportar una doctrina que dé cuenta de cuáles son los *intereses* básicos del *Geist* al seleccionar o escoger cosas en el mundo del modo en que lo hace, una doctrina que dé cuenta de qué es lo que exige o demanda el *Geist* para estar bien seguro acerca de la unidad de pensamiento y ser. La conclusión que Hegel tenía extraída desde hacía ya largo tiempo es que los intereses más básicos del *Geist* residen en la necesidad de asegurarse las condiciones requeridas para la realización de su propia autonomía. Mas, por otra parte, el aseguramiento de esa autonomía requiere antes que nada (y de un modo poco menos que paradójico) que entendamos que el mundo tiene una estructura racional que es independiente de nosotros y a la que Hegel llama "objetividad", y que entendamos asimismo que el mundo está subdividido en sistemas mecánicos, químicos y teológicos —vale decir: en sistemas cuyos elementos son identificables con independencia de las leyes que gobiernan el sistema en cuestión (de lo cual son ejemplo los sistemas gravitacionales); en sistemas cuyos elementos tienen cada uno una "afinidad" para combinarse con otros elementos (como es el caso de las afinidades químicas); y en sistemas cuyos elementos son lo que son solo cuando se los considera en términos de la función que

desempeñan como órganos de una "totalidad" (como es el caso de todos los seres vivientes).

Que esto sea una caracterización racional de los sistemas "objetivos" del mundo presupone el hecho de que tenemos buenas razones para establecer esa triple división. De aquí que resulte procedente requerir una demostración de la racionalidad de esta noción, aparentemente "subjetiva", de sistemas clasificatorios. La idea de lo que es "verdadero", de que nuestros juicios sobre el mundo son "correctos", está vinculada con nuestra idea de lo "bueno", con la idea que tenemos de los intereses básicos que orientan y guían nuestras formulaciones y nuestras contrastaciones de tales juicios y de los fines que tratamos de conseguir al emitirlos. Ahora bien, lo que en definitiva es "bueno" en este esquema es que ejercitemos nuestra libre facultad de juzgar de manera "correcta", que aprendamos a disciplinar nuestra actividad judicativa de acuerdo con principios que somos nosotros, y no el mundo, quienes nos los imponemos. Lo que es racional en toda esta problemática es solo lo que sea capaz de sobrevivir a la crítica interna.

Lo "verdadero" y lo "bueno" —lo teórico y lo práctico— están así recíprocamente vinculados dentro de un todo más amplio. Este "todo" más amplio en cuyo seno se desarrolla toda la actividad judicativa es la totalidad del "espacio de razones", o la "Idea", como la llama Hegel. Lo que pretendía el largo y complejo argumento de Hegel en la *Lógica* era establecer que esta ciencia no se reduce a un mero juego que el pensamiento juega consigo mismo, sino que consiste en el modo de articular la unidad original de pensamiento y ser que está presente y activa en el espíritu, en el *Geist*, aunque esta unidad original tenga, fatalmente, que romperse y dividirse, produciendo ese tipo de "negatividad" que opera en la *Lógica*. Desarrollado de este modo, el "espacio de razones" nos asegura que no hay nada fuera de sí mismo que tenga relevancia *normativa*, y que ha generado su propia estructura y su propio contenido de una manera que preserva la unidad original de pensamiento y ser, pues logra restaurarla al término de una serie de desarrollos que implican la irrupción de lo "negativo". Dicho más concretamente: la "Idea", el "espacio de razones", es la estructura normativa idealizada de una forma racional del "espacio social"

y constituye la "estructura normativa pura" de los diversos modos de recíproco reconocimiento que caracterizan al *Geist*. En la medida en que no hay nada fuera de él que tenga relevancia normativa, y en la medida también en que se legitima a sí mismo, el "espacio de razones" es, por tanto, la Idea *absoluta*. Esta Idea es "absoluta" porque no hay nada fuera de ella misma que dé razón de su legitimidad; y nos brinda la seguridad de que, tras una larga peregrinación de "negatividad", aquella unidad de pensamiento y ser tan abstractamente articulada por Hölderlin, la noción de que estamos realmente en contacto con las cosas tal y como ellas son metafísicamente, solo puede ser lograda mediante el desarrollo "negativo" —de alguna manera escéptico—, de nuestras actividades judicativas que aparece expuesto en la *Fenomenología* y en la *Lógica*. Retornando a sus iniciales formulaciones schellingianas, Hegel observó que «esta identidad ha sido correctamente determinada como el *sujeto-objeto*, porque es a la par el concepto formal o subjetivo y el Objeto en cuanto tal» [27].

La Idea absoluta es así el "espacio de razones" que da cuenta de sí mismo; es la razón que se somete a su propia autocrítica y que demuestra que necesita salir fuera de sí misma para ratificarse. La *Lógica* ha mostrado, pensaba Hegel, que ser una razón para *nosotros*, agentes "dotados de mente o espíritu", es *todo* lo que se precisa para que sea una razón; no hay ninguna racionalidad sobrenatural fuera de la nuestra por la cual deba esta ser medida.

La Idea absoluta, aunque siempre está *implícita* en el pensamiento humano, es empero la expresión lógica del "nosotros" de la *moderna* humanidad, pues solo en el pensamiento moderno han podido llegar a explicitarse totalmente las pretensiones de la razón. Con toda seguridad, las anteriores épocas tuvieron sus propias versiones de la "Idea"; pero mientras sus culturas y modos de vida se sometían a normas de autoridad que habían aceptado sin más, dogmáticamente, como dadas, como si simplemente residieran "en la naturaleza de las cosas" y tuvieran que ser por tanto "reveladas" a la humanidad, la Edad Moderna tiene la Idea *absoluta*, porque la vida moderna ha venido a mostrar que puede vivirse sin suelo rocoso dogmático alguno en el cual apoyarse, que es capaz de construir su propio

andamiaje según va caminando. Por otra parte, todo intento de articular la Idea absoluta tiene que ser circular, porque ha de darse necesariamente dentro del tejido de normas que determinan quiénes somos "nosotros, los modernos".

Así es como pensó Hegel que había cumplido su tarea de crear una lógica *moderna*. La *Lógica* suministró finalmente a Hegel una estructura que le permitiese el desarrollo en su seno de otros pensamientos sobre las posibilidades que se abren a la vida moderna en la investigación de la naturaleza, de la vida social, del arte, de la religión, de la filosofía y de la historia. Y lo que no es menos importante: la publicación de la *Lógica* situó a Hegel ante el público filosófico como un pensador por derecho propio. La *Fenomenología* le había producido a ese público una cierta perplejidad, porque parecía darle la impresión de una obra schellingiana que era al mismo tiempo de carácter llamativamente anti-schellingiano; con la *Lógica*, en cambio, empezó a cobrar seguridad la posición de Hegel como *el* sucesor no-schellingiano del post-kantismo [28].

9

HEIDELBERG: ENTRADA EN ESCENA

VIDA FAMILIAR Y TRASLADO A HEIDELBERG

Adiós a Baviera. Complicaciones

Pese al intenso deseo que Hegel había mantenido durante toda su vida de un puesto docente en una universidad, y particularmente en la de Heidelberg (cuya posibilidad y deseabilidad fue discutida hasta la saciedad en el hogar de los Hegel), la decisión final y el traslado a una nueva ciudad no se presentaron fáciles. Hegel se había adaptado perfectamente a la vida familiar y a la rutina doméstica de Nuremberg que tan bien parecía venirle, incluso aunque se sintiera frustrado por los deberes inherentes a su puesto de rector del *Gymnasium*. (La siguiente observación en una carta a su hermana Christiane, poco antes del traslado, retrata a la perfección la rutina por la que transcurría su vida: «Los niños están perfectamente. Todos los días se me presenta Karl para llevarme a comer, y usualmente comenta ante la habitación en la que tú estuviste: "La tía se ha ido de viaje"») [1]. Pero el traslado a Heidelberg había sido el sueño de su vida, y no era por tanto algo que pudiera tomarse a la ligera.

Hegel había aceptado la oferta de Heidelberg en el verano de 1816, pero el hecho de no contar aún con su liberación formal del servicio real bávaro le había impedido anunciar públi-

camente su nueva situación. Por ello le causó tanta sorpresa como alarma que el Gobierno bávaro autorizase, de repente, a la Universidad de Erlangen a contratarlo como director del seminario de Filosofía y profesor de Literatura clásica (tanto griega como romana), asignándole además una cátedra de elocuencia, poesía y literatura clásica griega y latina, y que diese incluso el paso de anunciar este contrato en el periódico oficial el 4 de septiembre de 1816.

Puesto que Hegel había asumido que su enseñanza en Heidelberg comenzaría hacia finales de octubre de aquel año, las noticias de este nuevo contrato y la subsiguiente demora en conseguir su liberación eran para él motivos de gran inquietud y preocupación. Llevaba ocho años tras ese puesto, importunando constantemente a Niethammer; y ahora surgía un nuevo inconveniente. Hegel escribió rápidamente a su amigo y benefactor en Heidelberg, Paulus, para decirle que el anuncio del periódico no era cierto, que él *no* había aceptado ningún puesto en Erlangen, y pidiéndole que "informase en su nombre" de la verdad a los otros colegas de Heidelberg que pudiesen haber leído la noticia del periódico [2].

La demora de las autoridades bávaras en tramitar la petición pro forma de su liberación del servicio aumentaba aún más su tensión ante la inminencia del traslado a Heidelberg. Esta misma petición, por otro lado, no ayudó precisamente a despertar en lo más mínimo las simpatías de los bávaros por Hegel, quien claramente había manifestado en más de una ocasión su desprecio por ellos y su urgente deseo de escapar de su gobierno.

Las propias experiencias de Niethammer durante el período que siguió al Congreso de Viena agudizaban aún más las preocupaciones de Hegel. El Gobierno de Baviera había empezado a desligarse de su compromiso de total igualdad para con los protestantes de su reino, y a anular y boicotear los esfuerzos de Niethammer por la continuación de la reforma educacional; los resultados de esta reforma dejaron a Niethammer abatido y pesimista respecto al futuro. Cuando felicitó a Hegel por su nuevo contrato (por su "redención", como él lo llamaba), Niethammer añadió con tristeza: «Según se presentan ahora las cosas, estoy destinado al parecer a contemplar deshecho ante mis ojos todo aquello que he construido» [3]. Y para aliviar la con-

versación con un elemento de ironía, Niethammer le contó a Hegel que los constantes aguaceros le habían echado por tierra las vacaciones que se había tomado, pero que al menos "la ausencia-de-bavariosidad" *(Bayerlosigkeit)* del lugar las había hecho por lo menos atractivas [4]. Escribiendo a Paulus, el propio Hegel se quejaba amargamente de los nada gratos hábitos bávaros o "Bavariana" *(Bavarica)*, que tenía que seguir soportando hasta recibir del Gobierno bávaro su "maldita licencia" [5]. Esa licencia llegó finalmente en una carta fechada el 7 de octubre de 1816, cuando solo faltaban catorce días para que Hegel empezase sus clases en Heidelberg [6].

Estaba también pendiente el asunto de una posible oferta de Berlín. Las observaciones de Hegel a este respecto revelan que el matrimonio debió de discutir extensamente sobre la opción a elegir, en el caso de que Berlín materializara su oferta. Hegel habría preferido dejar abierta la posibilidad de Berlín, y probablemente hubiera elegido esta; pero está claro que su esposa se habría negado. Marie Hegel se oponía firmemente a todo intento de traslado a Berlín porque su distancia la hubiera alejado demasiado de su familia y de sus amistades en Nuremberg; y así se lo hizo saber abiertamente a su marido. Aunque con cierta tristeza, Hegel supo tomárselo con filosofía. El 8 de agosto de 1816 le contó a Paulus que, para Marie, «el nombre de Berlín tenía un sonido doblemente discordante», y poco después (el 11 de agosto de 1816) le confesaba a Niethammer: «Cuanto menos desea mi esposa oír hablar de él, tanto más excelente me parece el puesto [de Berlín], y sería ridículo colocarlo detrás de Heidelberg» [7]. Unos días más tarde (el 28 de agosto de 1816) aseguraba a los Frommann que se alegraba de «haberse ahorrado la elección» de ir a Berlín, pues había aceptado la oferta de Heidelberg antes de recibir la invitación oficial berlinesa (aunque, razonablemente, por aquellos días la esperaba); a lo que añadía, sin embargo: «Berlín me hubiera resultado, por supuesto, más atractiva en muchos sentidos, aunque no a mi esposa, quien, después de todo, tiene la misma voz que yo en este asunto» [8]. No es difícil conjeturar que Hegel debió de sentirse un tanto decepcionado con la negativa de su esposa a compartir sus aspiraciones, pero al menos en esta época prefería amoldarse a sus deseos.

LUDWIG FISCHER HEGEL SE UNE A LA FAMILIA

Poco antes de partir para Heidelberg, el matrimonio tuvo que tomar otra difícil decisión. En una carta a Frommann de 20 de julio de 1816, Hegel le había dicho: «Mi esposa y yo hemos resuelto traer a Ludwig a nuestra casa» [9]. Se refería, por supuesto, al hijo ilegítimo que había tenido con Johanna Burkhardt en Jena, y que hasta entonces había vivido en un orfanato regentado por la cuñada de Frommann.

Casi con toda seguridad, la razón de esta decisión no era económica: no se trataba de que Hegel se viese ahora obligado a traer a casa a Ludwig por causa de la ligera reducción de ingresos que el traslado a Heidelberg significaba (especialmente si se consideraban los gastos extra de una mudanza). Una razón de más peso debió de ser la del estatuto social de la familia Von Tucher en Nuremberg, y los posibles inconvenientes que la llegada de Ludwig hubiera podido acarrearles.

Pero no está claro qué miembros de la familia podían sentirse molestos. Los Von Tucher se habían dado por satisfechos con que, al menos mientras vivía en Nuremberg, Hegel atendiera a sus deberes para con su hijo enviando el dinero del orfanato; por otra parte, el pequeño secreto de Hegel parecía ser un secreto a voces en Nuremberg [10]. Y tampoco está claro que se tratara siquiera de un "secreto": Hegel y su esposa habían hablado de esta cuestión más de una vez. Por ejemplo, en una carta a Frommann (de 20 de diciembre de 1815), le decía que Marie había intentado ocuparse más de Ludwig como regalo de Navidad, pero que el aborto y su precario estado de salud se lo habían impedido [11]. Por otra parte, en la correspondencia con los Frommann abundan los mensajes de saludos de su padre y de Marie para Ludwig, aunque nunca se habla de la posibilidad de dar un paso más allá.

Todo esto cambió cuando Hegel aceptó el puesto de Heidelberg. La decisión de incorporar a Ludwig al resto de su familia fue tomada tan pronto se tuvo la seguridad de ese puesto, y la suegra de Hegel, Susanna Maria von Tucher, prometió encantada que se encargaría personalmente de encontrarle a Ludwig una cama en Heidelberg. (Las buenas camas eran difíciles de conseguir en aquellos tiempos, por lo que este no era en

absoluto un gesto insignificante)[12]. Dado que Ludwig se quejaría amargamente más tarde de que su madre adoptiva, Marie Hegel, lo había tratado como a un hijo de segunda clase en comparación con los suyos propios, y de que, como él mismo confesó, «vivía siempre en el temor, pero nunca en el amor de mis padres»[13], parece bastante verosímil que la incorporación tan tardía de Ludwig al hogar de su padre se debiese a una anterior negativa de Marie a que el joven formase parte de la familia. Tal vez había pesado en ella el temor de su madre y su marido de que un posible desdoro para la familia Von Tucher se convirtiese en la comidilla de Nuremberg[14].

Ludwig llegó finalmente al hogar de los Hegel en abril de 1817, cuando estos ya llevaban unos seis meses instalados en Heidelberg. El niño participó inmediatamente en todas las actividades de la familia: por ejemplo, Marie lo llevaba consigo en sus viajes a diversos balnearios, y Ludwig parecía portarse bien en la escuela[15]. Pero el chico había sido criado en un orfanato sin conocer realmente a su padre y a su madre, que lo habían abandonado; no es extraño por tanto que hubiera desarrollado una serie de problemas personales difíciles de entender en el contexto de una familia normal como la de los Hegel. Reflexionando en 1825 sobre la ruptura final de Ludwig con ellos (que claramente fue provocada por la familia misma), Johanna Frommann comentará: «Sin la menor duda, Louis tiene una piedra en lugar de corazón»[16].

La llegada al hogar tuvo un aire triunfal para el joven; había sido recogido en Jena y conducido a Heidelberg nada menos que por una luminaria de la categoría de Heinrich Voss, el hijo de Johann Voss y profesor a su vez en Heidelberg de Filología clásica; en el camino se detuvieron a visitar a Goethe, quien escribió una encantadora entrada en el diario de Ludwig. Hegel también registró entonces en su diario lo felices que su esposa y él se sentían con el chico y lo buen estudiante que parecía ser. Fue Hegel quien informó entonces a Ludwig de la muerte de su madre, ocurrida en el período intermedio, y que, según comentó Hegel a Frommann, «pareció afectarle a él más que a mí», a lo que añadía: «Hace mucho tiempo que mi corazón acabó con ella»[17]. (Esta muerte significó un alivio para Hegel, quien siempre había temido una posible escena borrascosa en-

tre su esposa y Johanna Burkhardt si esta intentaba alguna vez volver a establecer contacto con él) [18].

Ludwig aparecía mencionado (aprobatoriamente) en muchas cartas de la madre de Marie a esta; sin embargo, en una carta de su suegra a Hegel —en la que, en diciembre de 1817, le comenta los recuerdos de su joven cuñada (Sofie Marie Friederike) a la vuelta de su estancia con ellos en Heidelberg— *no* menciona para nada a Ludwig, aunque Karl e Immanuel son descritos con cariño: un patrón que se repite en muchas cartas de los años siguientes [19].

No es extraño que surgieran problemas en la integración de Ludwig en la familia. El abandono por sus padres en una edad muy temprana, habría alimentado seguramente en el niño una buena batería de trabas psicológicas, y la familia Hegel encontraría ahora dificultades de comunicación con él; por otra parte, las relaciones entre hijos y madres adoptivas han sido siempre problemáticas. Incluso en su propio padre, el sentido de responsabilidad personal parece haber sido más fuerte que cualquier otro sentimiento de afecto hacia el chico. Por desgracia, el resultado de todo ello no fue demasiado grato para nadie, sobre todo para el propio Ludwig, que al parecer fue tratado más o menos como un hijo adoptivo, no como uno de los "hijos reales" de la familia Hegel.

Las dificultades de la mudanza fueron solo un factor añadido del retraso en la llegada de Ludwig a Heidelberg. Otro de estos factores tuvo que ver con la recuperación de Marie Hegel de otro aborto. Tampoco sabían dónde iban a vivir hasta el último momento, en que su amigo Paulus les encontró un buen apartamento: un lugar situado en las afueras de la ciudad (aunque hoy está prácticamente en el centro), con una buena panorámica de las montañas y un pastoril paisaje de "grandes granjas" rodeadas de "vacas, caballos, establos" y trigales [20]. Paulus contrató también para ellos un par de sirvientas, puesto que Marie estaba esperando otro hijo (que, por su nota al margen de una de las cartas de Hegel a Paulus del 16 de septiembre de 1816, debería nacer en enero o febrero de 1817) [21]. A todo esto había que añadir las usuales incomodidades y fatigas propias de toda mudanza. Incluso Hegel se quejaba, diciendo: «Le he repetido unas cien veces a mi mujer que por mi parte

todo está listo ya, pero ella por la suya no cesa de poner dificultades». Y las cosas empeoraron aún más cuando Marie sufrió el ya mencionado aborto (según Hegel, «debido al esfuerzo de empaquetar») [22]. Aunque se recuperó bastante bien, no pudo acompañar a su marido a Heidelberg. La necesidad de permanecer en Nuremberg hasta su recuperación implicaba posponer a su vez la recepción de Ludwig en la familia.

Hegel llegó a Heidelberg el 19 de octubre de 1816, nueve días antes de su lección inaugural. Aunque conmovido por la idea de ser finalmente profesor en una universidad, y positivamente satisfecho con su entorno, se sentía sin embargo bastante afligido por el alejamiento de su familia. Escribía diariamente a su mujer, lamentándose de su soledad y de lo mucho que los echaba de menos con la entrada del invierno. La Sra. Paulus, una antigua amiga, seguía como siempre gastándole bromas, jugando a las cartas con él y velando en general para que no cayera en un completo abatimiento [23]. Pero, pese a esta inicial soledad, Hegel se sentía satisfecho con el ambiente de Heidelberg: en las cartas a su esposa comentaba con satisfacción la ausencia de pretensiones en la vida social de la ciudad y la orientación a favor de la familia que parecía distinguir a aquel lugar [24].

LOS HERMANOS DE MARIE EN HEIDELBERG

Pronto se reunieron con Hegel en Heidelberg no solo Marie y sus dos hijos (y algo más tarde, Ludwig): con ellos se presentaron también la madre y una hermana de Marie de dieciséis años, Sofie Marie Friederike von Tucher, cuyo diminutivo familiar era "Fritz". El grupo llegó en algún día de la primera o segunda semana de noviembre, pues la madre regresó de Heidelberg a Nuremberg el 18 de noviembre de 1816 [25].

Fritz permanecería con ellos hasta el 3 de octubre de 1817, momento en que se les unió el hermano más joven de Marie, Christoph Karl Gottlieb Sigmund Freiherr von Tucher (entonces de diecinueve años) que venía a estudiar en Heidelberg, en donde asistiría a las clases de su cuñado. Si al llegar a Heidelberg Hegel se había sentido muy solo, ese sentimiento se des-

vaneció pronto: en un brevísimo plazo de tiempo su casa rebosaba de familiares.

El papel de Hegel como cabeza de familia de los Von Tucher continuó en Heidelberg. En su condición de tal, acabó viéndose obligado a llevar a su joven cuñada (a la sazón, de diecisiete años) a varios bailes durante el *Fasching* (carnaval), y a acompañarla igualmente a varios otros, e incluso a viajar hasta Mannheim para asistir a otro baile. (No hay noticia de que Hegel se quejase de tener que acompañar a su bonita cuñada Fritz a ninguno de esos acontecimientos, incluso aunque durante el baile no tuviera otra cosa que hacer que sentarse en una silla como una carabina más. Su suegra supo agradecerle profundamente lo que estaba haciendo: «No era pequeño sacrificio por parte de Hegel estar sentado durante todo el baile por consideración a Fritz», le dijo a Marie) [26].

Por otra parte, cuando Julius Niethammer (hijo de Immanuel Niethammer, que tenía la edad de Fritz) empezó a hacerle la corte a la joven, Hegel se vio forzado a intervenir, tras algunas alarmadas cartas de su suegra sobre el particular. (La Sra. Von Tucher no veía con buenos ojos la disposición más bien caballeresca de Julius al romance, puesto que este era aún demasiado joven y carecía de la estabilidad necesaria para hacer una propuesta de matrimonio.) No era la primera vez que Hegel intervenía ante Julius a propósito de Fritz; ya anteriormente, en Nuremberg, se había visto obligado a reprender al joven Julius por su grosería al no invitar a bailar a Fritz en una fiesta celebrada allí; ahora, un par de años más tarde, tenía que reprender a Julius por mostrar demasiado interés por ella [27]. Hegel tuvo que espantar también a un desconocido pero tenaz pretendiente que deseaba proponer matrimonio a Fritz.

Igualmente adquirió la obligación de velar por el hermano de Marie ("Gottlieb" para la familia), quien se instaló en su casa inmediatamente después de la partida de Fritz. Gottlieb había sido alumno, en Nuremberg, del *Gymnasium* del que Hegel era rector, y al perder a su padre a los quince años, tomó como consejero al marido de su hermana (elección apoyada y animada por su madre). La viuda Von Tucher estaba particularmente preocupada por su hijo desde que se graduó en el *Gymnasium* e inició sus estudios en Erlangen, donde se había

tornado "demasiado moderno" para sus gustos (tal y como comentaba a Marie en una carta fechada el 4 de diciembre de 1816)[28]. En su opinión, se estaba implicando demasiado en los "modernos" movimientos políticos de Erlangen. (Esta implicación era absolutamente cierta.) Por todo lo cual su madre decidió que sería más prudente que el joven estudiase en Heidelberg y que viviese con su hermana y su cuñado, pidiéndoles a estos que procurasen inculcar un cierto orden y disciplina en el ánimo de Gottlieb, y que Hegel se hiciese cargo de su "dirección masculina" y lo recibiese "fraternalmente" en su casa[29]. Hegel cumplió a la perfección todas estas recomendaciones, estableciéndose una buena relación entre ambos y elevando con ello en varios puntos la gratitud y el afecto de su suegra; Gottlieb asistía a las clases de Hegel, quien le regaló un ejemplar de la *Fenomenología* con su autógrafo. En una ocasión llegó incluso a intervenir ante su suegra para que permitiese a su hijo asistir a algunas reuniones políticas que originalmente le había prohibido.

Hegel y Marie recorrieron en barco todo el curso del Rin, realizaron diversas excursiones por las bellas ciudades cercanas a Heidelberg (como Schwetzingen, con los maravillosos jardines de su castillo) y, en general, gozaron intensamente del entorno que los rodeaba y de su nuevo tipo de vida. Su afectuosa suegra continuaba enviándole a Hegel sus manjares favoritos desde Nuremberg (las populares salchichas, el *Lebkuchen* y otras especialidades locales). Era evidente que Hegel se identificaba con su nueva posición de *paterfamilias* y la encontraba, además, sumamente satisfactoria[30].

LAS NUEVAS UNIVERSIDADES EN EL ORDEN POST-NAPOLEÓNICO

La Universidad de Heidelberg

Aunque Hegel se encontraba plenamente satisfecho con el ambiente de Heidelberg, no pudo evitar un punto de desconcierto ante la falta de entusiasmo que inicialmente los estudiantes mostraron por sus cursos. En una carta a su esposa de 29 de

octubre de 1816, se quejaba de que a una de sus sesiones habían asistido solamente cuatro; igualmente observaba que se había percatado de que la mentalidad totalmente práctica de los alumnos de Heidelberg necesitaba al menos medio año para contactar con profesores nuevos y desconocidos.

Los estudiantes estaban obligados a pagar unas tasas por las conferencias directamente al profesor encargado de darlas, y esas tasas suponían para muchos docentes un aumento sustancial y a veces incluso esencial de sus ingresos. La preocupación de Hegel por la ausencia de estudiantes, pues, no era meramente una cuestión de vanidad, ya que la escasez de estudiantes se traducía rápidamente en un descenso del nivel de vida del profesor.

Aunque esta escasez cambió rápidamente de signo (en una clase sobre la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* llegó pronto a reunir a veinte, en otra sobre *Historia de la filosofía* tuvo treinta, y en sus conferencias sobre *Metafísica y lógica* contabilizó setenta estudiantes)[31], Hegel quedó inicialmente un tanto sorprendido al descubrir que Heidelberg no era lo que él había esperado. Antes de llegar a esta universidad, él pensaba, o al menos creía, que Heidelberg era otra Jena (con la excepción, por supuesto, de que aquí se cobraba adecuadamente). En 1805, por ejemplo, en la carta que había dirigido a Johann Heinrich Voss pidiendo su ayuda para obtener un puesto en Heidelberg, Hegel afirmaba que el espíritu de Jena, con el que tan identificado estaba, se había trasladado a Heidelberg echando raíces allí, y que él deseaba seguir ese mismo curso de emigración del espíritu desde Jena a Heidelberg[32].

Que Heidelberg pudiera haber tenido alguna aspiración a ser la nueva Jena era casi tan sorprendente como el hecho mismo de que Jena hubiese sido el centro intelectual y cultural que una vez fue. Durante el siglo XVIII, la Universidad de Heidelberg había sido un centro de la ortodoxia, particularmente anticuado y poco relevante. Sin embargo, en el terremoto que sacudió Alemania en 1803 por obra de Napoleón, el área de Heidelberg quedó fuera del dominio del Palatinado y de los Wittelsbachs de Baviera para caer en manos de la familia real de Baden, la cual procedió a una reorganización completa de la universidad en ese mismo año. Así, mientras Jena iniciaba su

hundimiento en los primeros años de la década de 1800, Heidelberg (juntamente con la recién reorganizada Universidad de Halle) iba asumiendo el papel en la vida intelectual alemana que Jena había inaugurado, y rápidamente conquistó la fama de ser el centro de aquel tipo de romanticismo que había nacido en Jena, pero que pronto había emigrado de allí.

Los acontecimientos más importantes en el desarrollo de ese romanticismo —como la colección de canciones populares alemanas de Arnim y Brentano, *Des Knaben Wunderhorn*— tuvieron lugar en Heidelberg durante este período. La universidad se proclamó sucesora del ideal surgido en Jena, como una universidad que iba a presentar un cuerpo unificado de conocimiento moderno (con la Filosofía como facultad integradora de los demás cuerpos del conocimiento) y a preparar a una nueva y moderna elite post-napoleónica de jóvenes de *Bildung* que habrían de ser los dirigentes de las instituciones centrales del mundo moderno. Heidelberg se había adelantado incluso a reorganizar en "secciones" la entera concepción de las diversas "facultades" universitarias, haciendo así alarde de modernidad de manera aún más sorprendente[33].

De ser una insignificante universidad de segunda fila que contaba solo con unos cuarenta estudiantes hacia el cambio de siglo, la reorganizada Universidad de Heidelberg se había convertido ya hacia 1808 en un importante centro de la vida intelectual, con más de 400. Las tres cuartas partes de esos estudiantes seguían los cursos de derecho o de cameralismo, lo cual era indicativo del tipo de mentalidad orientada a la práctica típica del estudiante que acudía a Heidelberg[34].

Pero la tensión entre los románticos de Heidelberg y los estudiantes orientados a una carrera práctica empezó a ser excesiva, y, tal como habían hecho antes en Jena, los románticos empezaron a abandonar Heidelberg en busca de otros ambientes más hospitalarios. Cuando Hegel llegó a Heidelberg, aquel espíritu de Jena que él esperaba encontrar había desaparecido hacía tiempo; la filosofía y el neo-humanismo desarrollados en Jena (y con cuya ayuda Niethammer y él trataron de reformar el sistema escolar bávaro) no habían encontrado aún una base firme en el reino de Baden. Para el año 1817, era ya evidente para todos que el espíritu de Jena estaba mejor representado

por la Universidad de Berlín que no por la de Heidelberg; pero la esposa de Hegel, como ya hemos visto, se había negado al traslado a Berlín. Igual que había ocurrido en Jena, Hegel entró en escena cuando el escenario estaba ya en fase de ser desmontado.

A pesar de ello, Heidelberg tenía muchas particularidades que casaban bien con la idea de Hegel de lo que debía ser una universidad moderna construida según el modelo de Jena. La orientación de esta universidad giraba en torno a la idea de *Bildung*, de preparación de los jóvenes para puestos directivos en la vida moderna, inculcando en ellos un firme sentido de auto-dirección, de cultura y de educación; y era una universidad post-ilustrada, que se dedicaba a la *Wissenschaft*, a la "ciencia", y no a la "erudición" *(Gelehrsamkeit)* que había caracterizado a tantas universidades de la Ilustración. El viejo modelo del profesor como "erudito" que poseía un gran cuerpo de conocimiento codificado (y osificado), se había convertido, hacia 1800, en objeto de desprecio en toda Europa, especialmente para la generación de Hegel. Del mismo modo, el énfasis en la publicación como signo de la "erudición" de un profesor, que se había impuesto al final del siglo XVIII, conducía, según los neo-humanistas, a la publicación profesoral de voluminosos compendios de conocimientos anticuados; colecciones, por así decirlo, de todo lo conocido sobre un campo particular, con muy escaso contenido en investigación o en pensamiento original. Este tipo de publicación era objeto del mayor de los desprecios para la nueva generación de reformadores: nada de pedantes compendios y compilaciones de lo que otros habían dicho, sino un nuevo conocimiento, una *Wissenschaft* que potenciaba el dinamismo, el descubrimiento y la ordenación de las relaciones mutuas entre las distintas piezas de conocimiento en el contexto de conferencias y seminarios, eran el santo y seña de los reformadores.

Para Hegel y para la mayoría de los hombres de su generación, la dedicación de Jena a la *Wissenschaft*, a la construcción de una teoría rigurosa, al diseño de un modelo más dinámico de aprendizaje y de pensamiento, y a la implantación de una relación diferente y no disciplinaria entre profesor y alumno, era claramente el modelo ideal de vida universitaria. Las antiguas

universidades se habían limitado a adiestrar a la gente en un cierto tipo de ortodoxia mediante un aprendizaje maquinal y, en consecuencia, los funcionarios civiles que salían de ellas habían aprendido lo que sabían casi exclusivamente a través del libro y sin la menor imaginación. A su vez, estos graduados de las viejas universidades se habían convertido en los oficiales modelo de la versión ilustrada alemana de la "máquina estatal" (contra la cual el autor del «Primer programa de un sistema del idealismo alemán» se había rebelado). Tras la aplastante y humillante derrota de la "máquina estatal" prusiana por Napoleón en Jena en 1806, ese ideal de aprendizaje y de universidad misma se habían venido abajo. Enfrentados con la difícil tarea de acomodarse a la reestructuración post-napoleónica, los diversos Gobiernos reorganizados de Alemania comenzaron a buscar un nuevo modo de preparar a sus funcionarios civiles, a fin de que no volvieran a encontrarse desorientados. La nueva universidad inspirada en Jena parecía ser el tipo ideal de entidad capaz de producir la nueva clase de funcionario civil educado que estaban buscando.

En consecuencia, el número de estudiantes en las universidades aumentó rápidamente (casi el doble entre 1800 y 1835), y en lugares como Heidelberg creció a un ritmo aún mayor. El nuevo ideal de *Wissenschaft* planteó a su vez nuevas exigencias a los propios estudiantes: ya no podían seguir siendo los célebres bravucones pendencieros de antaño, protegidos por las tradicionales inmunidades corporativas medievales; ahora tenían que responder al tipo de estudiante serio, e incluso "moral", comprometido con la *Bildung* y con la vida del espíritu que Fichte había tratado de establecer en Jena.

El surgimiento de la facultad filosófica

Por su parte, las universidades mismas y también sus profesores tenían que cambiar sus modos de enseñanza. Las facultades centrales de la universidad alemana tradicional eran Derecho, Medicina, Teología y Filosofía. (La facultad filosófica incluía materias tales como la Historia y las Ciencias Naturales.) Una de las características clave de la emergente universidad basada en

la *Wissenschaft* y en la *Bildung* era la conversión de la Facultad de Filosofía en el órgano central que unificaba y ordenaba el resto de las materias que en la universidad se enseñaban. (La «Normativa general» de Niethammer para las escuelas de Baviera, por ejemplo, había intentado introducir este reciente modelo de centralidad de la facultad filosófica en el diseño del curriculum del *Gymnasium*.) El Derecho y la Medicina —y gradualmente la Teología misma— empezaron a verse a sí mismas como facultades ordenadas y guiadas por la Facultad de Filosofía, dentro de la cual, a su vez, tal y como Fichte había defendido en Jena y luego en Berlín, los filósofos per se serían los faros orientadores[35].

Que las facultades filosóficas se elevasen a una posición semejante estaba en parte relacionado con el declive de la Teología como facultad central en la universidad. Una causa de este declive fue sin duda el decreciente número de empleos para teólogos profesionales; pero otra igualmente importante era el deseo de las facultades modernas de liberarse de las cadenas de la ortodoxia teológica. La mayoría de las disputas entre la universidad y las órdenes religiosas habían versado tradicionalmente sobre materias teológicas, y usualmente estaban relacionadas con alguna pretendida violación o atentado contra la ortodoxia aceptada. El mismo Kant, por ejemplo, se vio en apuros por sus escritos sobre cuestiones religiosas que amenazaban la ortodoxia imperante. El moderno interés por la libertad, que de modo tan embriagador había sido desarrollado primero por el propio Kant y luego por sus sucesores idealistas en Jena, dio a los reformadores modernistas una motivación sólida para liberar a la universidad de su antigua atadura teológica, y la facultad filosófica emergió de manera natural como el candidato más cualificado para aportar el fundamento que faltaba a los estudios universitarios y que la teología había ofrecido parcialmente en el pasado. Fue ciertamente en parte para escapar del antiguo control teológico de la universidad, por lo que el profesorado puso a los filósofos al frente; y, lo que es más chocante aún, muchos de los teólogos sobresalientes de aquel período suscribieron también con entusiasmo este nuevo orden de cosas.

Los teólogos Daub y Paulus, por ejemplo, fueron las figuras

clave para llevar a Hegel a Heidelberg; y Schleiermacher, el gran teólogo de la Universidad de Berlín, lamentó abiertamente que Hegel se hubiera marchado a Heidelberg, escribiendo en una carta de 1816 a un amigo (profesor en Heidelberg): «Puede que nuestro ministro Von Schuckmann sea el responsable de que nos hayáis birlado a Hegel ante nuestras narices. Solo Dios sabe lo que va a ser de nuestra universidad cuando de manera tan grave prescinde de los filósofos»[36].

Al declive del estatuto de la teología siguió naturalmente un descenso espectacular del alumnado en esta disciplina. Pero eso no supuso, al menos en Heidelberg, un aumento proporcional de inscripciones en Filosofía. Los funcionarios civiles reformados iban a salir de entre las filas de graduados en las nuevas universidades, pero para la mayoría de los estudiantes la universidad, de hecho, era simplemente el camino hacia una carrera rentable, y dado que el cameralismo y el Derecho parecían ser las rutas más seguras para conseguirlo, la mayor parte del alumnado elegía la Facultad de Derecho. Los estudiantes que Schiller había caracterizado peyorativamente en su conferencia de Jena como *Brotgelehrte* (estudiantes que acuden a la universidad buscando el "pan", es decir, las carreras que producen dinero, en lugar de perseguir el placer del conocimiento mismo) se habían convertido ya en el principal constituyente de la nueva universidad. Y esta circunstancia enfrentaba a los estudiantes con la concepción que el profesorado tenía de sí mismo y de la universidad en la que trabajaban como un organismo irradiador de cultura, por lo que todo su empeño estaba encaminado a asegurar la supremacía de la facultad filosófica en el curriculum y en la entera vida del país.

Tensiones en las nuevas universidades

La tensión entre una facultad dedicada a la *Wissenschaft* y el elemento estudiantil interesado primordialmente por sus carreras fue especialmente aguda en Heidelberg, cuyos alumnos proseguían ciertamente sus estudios con la mirada puesta en su porvenir, pero que ya habían absorbido una cierta concepción romántica del mundo.

Muchos estudiantes se habían sentido atraídos a Heidelberg por el modo en que la facultad y los escritores románticos asociados con esta universidad habían desarrollado una forma de romanticismo que se inspiraba en un nuevo sentido de la identidad alemana. El bucólico escenario de la ciudad y su famoso castillo en ruinas sobre la colina (algo que captó particularmente la atención de una generación fascinada por el espectáculo de todo tipo de ruinas) no disminuyó desde luego su atractivo como digna sucesora romántica de Jena. Pero cuando llegó Hegel, hacía tiempo que los románticos habían abandonado Heidelberg, y el profesorado más racionalista se encontró pronto enfrentado con los estudiantes que trataban de vindicar el entonces naciente mito de la vida estudiantil romántica en el "viejo Heidelberg".

Al romper con el pasado y diseñar la universidad sobre el modelo de la *Wissenschaft*, los reformadores se estaban colocando en una posición que iba a provocar una serie de colisiones no previstas con los poderes públicos. Las principales áreas de disputa entre las universidades y estos poderes no serían ya *teológicas*, sino *políticas*: es decir, no iban a tratar ya sobre violaciones de la ortodoxia teológica, sino de infracciones de derechos políticos. Este fenómeno habría de ir creciendo a medida que el Estado fuese asumiendo gradualmente la financiación de las universidades, y que la tradicional estructura corporativa medieval de inmunidad universitaria quedase ahogada bajo la ola de reestructuración revolucionaria de la vida alemana.

Otros factores ayudaban a hacer particularmente caótica la vida de los profesores en la nueva universidad: aumentaba la afluencia de estudiantes, y también iban en alza el estatuto y la paga del profesor; pero los ingresos no crecían con la rapidez que debieran, la inflación estaba por las nubes, y los reorganizados y racionalizados Gobiernos tenían que atender al gasto de las universidades en un tiempo de caos fiscal para ellos mismos.

Puesto que las universidades recién reorganizadas iban estableciendo sus propias reglas más o menos sobre la marcha, los altercados respecto a la autoridad y sobre quién debía decidir las cuestiones relativas a la vida universitaria, eran continuos. Esos altercados se materializaban en conflictos entre las

tentativas de los profesores de regir la universidad y las tentativas del Gobierno de controlarlos a ellos.

El conflicto se hacía particularmente evidente en la cuestión de las contrataciones. El Gobierno sostenía que, puesto que era él quien pagaba las cuentas, a él le correspondía contratar a todos los profesores; como es natural, la universidad se resistía. El Gobierno estaba igualmente interesado en que se enseñase a un gran número de alumnos con el menor dinero posible, lo cual le hacía especialmente receptivo a la idea de contratar profesores "extraordinarios" y *Privatdozenten* (docentes privados). Los profesores "ordinarios" (como Hegel) ganaban sueldos respetables, mientras que los profesores "extraordinarios", o ganaban muy poco (a menudo solo 300 táleros o menos, en contraste con los 1.500 de Hegel) o a veces nada (los privados); y no tenían ningún salario fijo. Unos y otros —"profesores extraordinarios" y *Privatdozenten*— se veían obligados a obtener sus ingresos de otras fuentes (es decir, de sus familias) para poder sobrevivir. Si aceptaban esta situación era por el señuelo, o meramente la esperanza, de poder llegar a ser algún día profesores "ordinarios". Ahora bien, puesto que, como ya dijimos, parte de los ingresos del profesor "ordinario" provenían de las tasas por conferencias que pagaban los estudiantes (junto a las dietas por lectura de una tesis doctoral y por participar en los tribunales de doctorado), los infrapagados profesores "extraordinarios" y los *Privatdozenten* tenían que competir directamente con los profesores "ordinarios" para atraerse a sus aulas el mayor número posible de estudiantes y el dinero que traían con ellos. Esta situación suponía un poderoso incentivo para las facultades, a fin de que los requisitos de entrada del profesorado fuesen más estrictos, para que hubiese menor competencia por las tasas de los estudiantes [37].

En lo tocante a este tipo de disputas, Hegel mostró, en general, una cierta humildad (de algún modo poco habitual en él), sosteniendo que, dado su prolongado alejamiento de la universidad, creía que debía plegarse al juicio más experto de sus colegas. (En una carta a Niethammer se describió incluso a sí mismo como «solo un aprendiz de profesor universitario») [38]. Pero en lo tocante a cuestiones de autoridad o de autonomía profesoral era inflexible. Por otra parte, se mostraba muy abier-

to a las particulares necesidades de los estudiantes: en los casos en que estudiantes valiosos carecían de medios para obtener su grado de doctor, Hegel renunciaba a sus derechos de examen, pese a que esa medida se reflejaba directamente en una reducción de sus propios ingresos.

Una disputa típica por una cuestión de autoridad entre el Gobierno y la facultad en la que Hegel se vio envuelto, fue el caso de Joseph H. Hillebrand. Hillebrand había sido un sacerdote católico que enseñaba en un seminario católico y que perdió su puesto tras convertirse al protestantismo. Apoyado por el ministro del Interior de Baden, solicitó entonces un nombramiento de profesor "extraordinario" en la Universidad de Heidelberg. El ministro del Interior condicionó este nombramiento a la obtención del grado de doctor en la Facultad de Filosofía. (La razón de que el ministro estuviese interesado por este caso no está clara.) La facultad contestó diciendo que Hillebrand no podía enseñar hasta tanto no presentase su tesis de *Habilitation*, el trabajo tradicional que confería el derecho a enseñar.

Algunos de los profesores, como el decano de la facultad (Johann Heinrich Voss), opinaban sin embargo que el asunto era discutible, puesto que el Gobierno había nombrado a Hillebrand y que eso era suficiente. Otros, entre los que se encontraba el propio Hegel, no se mostraron tan sumisos. Hegel sostuvo que el requisito de que la facultad garantizara a Hillebrand un doctorado era superfluo si el Gobierno iba a arrogarse la autoridad de nombrar a la gente para los cargos académicos sin consultar a la facultad, y que él no estaba dispuesto ciertamente en este caso (como lo estuvo en muchos otros) a renunciar a sus dietas de examen. El profesor de clásicas y amigo de Hegel, Creuzer, se le unió, instando a las universidades a que reafirmasen su "dignidad" contra los Gobiernos. Cuando Hillebrand presentó finalmente su trabajo original a la facultad —un escrito que había sido redactado cuando era aún profesor en el seminario católico— la universidad lo castigó: entre los cargos que se presentaron contra él figuraban que "no sabía latín" y que su trabajo estaba compuesto a base de "frases pomposas".

Aunque absolutamente partidario de mantener el derecho de la universidad a supervisar sus propios nombramientos, He-

gel quiso asegurarse sin embargo de que Hillebrand había sido tratado de manera objetiva y no como un mero vehículo sobre el cual descargar el rencor de la universidad por las interferencias del Gobierno. Al leer un libro de Hillebrand sobre pedagogía (que criticaba implícitamente la obra de Niethammer), Hegel observó que aunque «no podía ser tomado como un trabajo científico» (pero tampoco este era "su objetivo") exhibía un buen «conocimiento de muchas ideas filosóficas»[39].

La universidad no fue tan amable como Hegel, y le exigió a Hillebrand una disertación en latín para conferirle el doctorado. Los ánimos continuaron caldeándose, pero cuando Hillebrand acabó finalmente satisfaciendo la mayoría de las exigencias de la facultad con un trabajo apropiado para el doctorado (tras haber sido nombrado ya "profesor extraordinario" por el Gobierno), fueron muchos los que se sintieron aliviados por la terminación del litigio y por el hecho de que sus derechos a examinar a los candidatos hubieran sido preservados. Hegel comentó sarcásticamente estas actitudes tranquilizadoras diciendo que reconocía que «los *derechos* de la facultad habían sido preservados, puesto que de esta particular confrontación había resultado claro que la facultad no poseía tales derechos»[40].

Hubo muchos otros casos, aunque ninguno de ellos tan candente como el de Hillebrand. Cuando la facultad filosófica comenzó a perfilarse como facultad central de la universidad, surgieron naturalmente conflictos con las demás facultades. Cuando un estudiante (Franz Anton Regenauer) que había ganado un premio en cameralismo quiso optar a un doctorado en la Facultad de Filosofía, surgió la cuestión de si la sección de cameralismo estaba facultada para figurar entre los examinadores para el grado de doctor en Filosofía. (Este grado era otorgado después de un examen por parte de la facultad en cuestión, en el que el doctorando tenía que responder a una serie de preguntas propuestas por la facultad misma.) La Facultad de Filosofía denegó las pretensiones de la facultad cameralista a figurar entre los examinadores, afirmando que solo ella era la competente para decidir si el Sr. Regenauer merecía o no un doctorado en Filosofía. Este, a su vez, respondió que la pretensión de la facultad de cameralismo a figurar entre los examinadores se apoyaba en un edicto gubernamental de 1812 que

así lo establecía expresamente. En el debate, Hegel trató de llegar a un compromiso entre ambos bandos, argumentando que el edicto de 1812 se refería solo a "disertaciones" (y no a exámenes) que «tuviesen a un mismo tiempo contenido filosófico y cameralista» y que la facultad filosófica tenía por tanto derecho a examinar en exclusiva a los estudiantes como Regenauer. (Esta intervención colocó a Hegel del lado de Johann Voss, el decano de la facultad, que se había alineado a su vez con los filósofos.) Pero cuando la facultad le exigió un trabajo escrito a Regenauer, Hegel argumentó también que el plazo original era injusto para Regenauer y que debería ser ampliado. (Más tarde, el propio Regenauer abandonó el asunto, aduciendo que no poseía los setenta y cuatro florines necesarios para las tasas doctorales) [41].

Pero no todas las cuestiones tenían un carácter tan agrio. Cuando otro estudiante (Franz Jakob Göbel) pidió que se le examinase con rapidez porque tenía la oferta de un puesto docente en los Países Bajos (al parecer como profesor de Matemáticas), el decano comunicó a la facultad que, en su opinión, se debían agilizar las cosas. El examen rápido de alguno de los profesores descubrió grandes lagunas de griego y matemáticas en los conocimientos de Göbel, y Hegel observó, con sorpresa, que Göbel mostraba no entender en absoluto la diferencia entre el cálculo diferencial y el integral, o las sutiles cuestiones de la mecánica, lo cual aumentó su escepticismo sobre la posibilidad de que una universidad pudiera convertir de hecho a una tal persona en *profesor* de Matemáticas. Si la facultad concedía un doctorado a Göbel, observaba con sarcasmo Hegel, «el diploma doctoral adquiriría con facilidad el carácter de un instrumento que compensaba la carencia de conocimiento» [42]. Pero cuando la facultad reconoció finalmente que el trabajo reescrito por Göbel tenía suficiente calidad, Hegel suscribió ese juicio.

Cuando el Sr. James Bothwell se presentó al examen de doctorado y fue rechazado (porque, según uno de los miembros relevantes de la facultad, el Sr. Bothwell era «superficial, limitado [...] y un redomado charlatán»), este reivindicó su derecho a dar clases y, de una u otra manera, supo atraerse a su causa a un vicerrector. En este caso Hegel no tuvo el menor empacho en unirse a sus colegas (que a partir de entonces calificaron aún

más duramente al Sr. Bothwell como un granuja «que mentía y fanfarroneaba» acerca de sus credenciales) y en negarle a Bothwell el menor asomo de consideración [43].

Pero por debajo de toda esta participación en las escaramuzas por la autoridad entre el Gobierno y la universidad, y por encima de los nuevos modelos de aprendizaje que empezaban a apuntar entre los estudiantes, seguía existiendo en Hegel una visión más profunda del papel de la universidad y del profesor en el contexto de la nueva institución universitaria. Como miembro de una universidad recientemente reorganizada, Hegel se veía a sí mismo como un hombre de *Bildung* y como un profesor dedicado a la *Wissenschaft*, idea que era compartida por muchos otros colegas. Al verse de este modo, se veía también en su calidad de miembro de una sociedad en la que jugaba un cierto papel y en la que ocupaba una posición que se entrecruzaba con otras divisiones sociales más familiares y tradicionales, como eran las de la clase y estamento.

El ideal de la nueva universidad como eje de la vida moderna no era ciertamente para Hegel una cuestión de *clases*; consistía, por el contrario, en formar parte de un cuerpo más universalista de gente que no se sentía obligada por los reclamos particularistas de la vida en la aldea o en la pequeña capital de provincia. Hegel no pensaba estar ofreciendo una filosofía "burguesa". Tal como se veía a sí mismo, no trataba, por ejemplo, de reemplazar el poder de la aristocracia por el de la nueva burguesía llena de energía. De hecho, Hegel (y todo el que fuese como él) no se hubiera visto nunca como un hombre particularmente "burgués". Él y sus correligionarios se consideraban hombres de *Bildung*, que no estaban ligados a *ninguna* clase social particular, puesto que un aristócrata, un burgués, o incluso el hijo de un campesino (como Fichte) podían convertirse en un hombre de *Bildung*. Es más: podían estar reñidos con muchos de los valores más obviamente "burgueses" que los rodeaban. Que una de las más violentas batallas en la universidad fuese la librada entre la facultad (consagrada a hacer de la universidad un centro de *Wissenschaft*) y los estudiantes (que tendían a ver la universidad como un modo de hacer carrera) ilustra la idiosincrasia de los hombres que, como Hegel, rechazaban ciertos valores llamados burgueses sin adoptar por

ello actitudes aristocráticas o identificarse necesariamente con los valores de la aristocracia. La universidad había de ser el lugar de superación de todos los particularismos —regionales o basados en la clase— en el nuevo y moderno conjunto post-napoleónico de estados alemanes, y los hombres de *Bildung* tenían que ser los "inspiradores y agentes" de ese orden social.

La estructura del mundo moderno, que tan confusa había sido en 1806, avanzaba ahora con paso más resuelto, y adquiría ante los ojos de Hegel una forma y una determinación cada vez más precisas. A estas alturas de su vida, nada de su experiencia vital parecía estar reñido con la filosofía que había empezado en Frankfurt y en Jena y que había desarrollado en Nuremberg; si acaso, la vida que ahora lo rodeaba parecía más bien confirmarla. A la luz de su experiencia, Hegel iba estando más y más convencido de que su filosofía era la explicación que el mundo moderno había buscado implícitamente para comprender que su intento de basarse a sí mismo en la libertad era una posibilidad real y no una ilusión histórica. Aunque Heidelberg había dejado de ser la atracción central que había sido pocos años antes, Hegel tenía buenas razones para creer que su propia vida, su filosofía, y la vida moderna en general, estaban alcanzando claridad sobre sí mismas y empezando a asumir sus propias formas.

ALEGRÍA Y ASENTAMIENTO

Edad madura

Hegel volvió a la universidad en una etapa relativamente tardía de su vida. A los treinta años había decidido prepararse para una carrera universitaria, y a los cuarenta y seis acababa de acceder por vez primera a un puesto universitario que le producía unos ingresos con los que podía vivir (y bastante confortablemente, por mucho que se quejara de la alta tasa de inflación que había entonces en Alemania).

Durante el corto período de Heidelberg, Hegel aprendió a aflojar el ritmo de su trabajo, a gozar de su familia y de su vida profesional, y a sentirse cómodo en su propia piel. Sus fre-

cuentes excursiones en barco y las visitas a lugares escogidos con su esposa, con toda la familia, o en compañía de otros amigos de Heidelberg, formaban parte de su vida. Se sentía particularmente fascinado por la belleza natural de la región, y permanecía en cambio totalmente insensible, al parecer, ante las famosas ruinas del castillo de Heidelberg que inspiraron a tantos poetas románticos de la época (ruinas que no menciona ni una sola vez siquiera); disfrutaba sentado ante la ventana de la casa que habían alquilado, contemplando los jirones de niebla que descendían de las colinas vecinas: la verdad es que los estudiantes de entonces no le exigían una particular industriosidad [44].

Al igual que muchos admiradores de Hegel en el siglo XIX, su primer biógrafo, Karl Rosenkranz, le dio un tinte romántico a algunos de sus hábitos. Las melancólicas observaciones de Hegel ante su ventana fueron interpretadas como momentos de "reflexión socrática", instantes en los que el gran hombre se abismaba en sus pensamientos. Y relató una historia que casi con seguridad es apócrifa, pero que ha quedado incorporada a la leyenda de Hegel: un día en que daba un paseo, iba tan absorto en sus reflexiones que, cuando uno de sus zapatos quedó prisionero en el barro, Hegel siguió tan profundamente enfrascado en sus pensamientos que ni siquiera se percató de que le faltaba un zapato y continuó paseando como si tal cosa. Aunque la historia cuadra a la perfección con la imagen decimonónica del "genio", difícilmente puede ser cierta referida a Hegel, que era bastante consciente de su estatuto profesional y se cuidaba de vestir en un estilo decididamente moderno. El mismo Rosenkranz observa que, normalmente, Hegel llevaba en sus paseos "pantalón y chaqueta gris", siguiendo los dictados de la moda masculina de inspiración inglesa entonces en boga [45].

Que Hegel se sintiera satisfecho internamente no tenía, sin embargo, una correspondencia evidente en sus lecciones. Las ansiedades que tan negativo impacto habían tenido en su modo de exposición de sus lecciones en Jena —donde evidentemente se sentía menos seguro de sí mismo y más inquieto por la impresión que pudiera producir— no habían sido superadas. El tartamudeo y las tentativas por encontrar la palabra adecuada

seguían presentes en Heidelberg. Tanto en Jena como aquí, el estilo atormentado de las lecciones de Hegel era tema de comentarios. La expresión de Hegel seguía siendo torpe; consultaba sin cesar su cuaderno de notas, carraspeaba continuamente «como un tuberculoso» (en palabras de uno de sus oyentes), y tendía a empezar «cada tercera parte de una oración o cada tercera proposición con la partícula "así"» (hábito que inducía a algunos estudiantes a anotar las veces que aparecía esta partícula en el discurso de Hegel y comparar luego sus notas con las de otros compañeros)[46].

Las versiones de Hegel como profesor del *Gymnasium* en Nuremberg lo habían presentado como un profesor relativamente atrayente y animado; y aunque los comentarios sobre sus lecciones en Heidelberg no eran en conjunto tan negativos como habían sido en Jena, parece obligado concluir que la vida relajada y satisfecha de Hegel en Heidelberg rebajó un tanto el nivel de su ansiedad, pero no acabó de erradicarla.

Al igual que muchas personas que alcanzan la edad madura, Hegel estaba ahora mejor capacitado para reflexionar sobre su propia juventud y sobre los cambios que le habían sobrevenido. Al ofrecer noticias a Niethammer sobre su hijo Julius (que estaba entonces estudiando en Heidelberg), Hegel observaba de manera autobiográfica: «Puedo imaginar perfectamente que no estás muy satisfecho con el estado en que lo has encontrado después de año y medio en la universidad. Mi padre me dijo igualmente que era incapaz de sentirse satisfecho conmigo cuando yo tenía esa misma edad». Es este uno de los pocos lugares en que Hegel menciona a su padre; pero resulta claro que a los cuarenta y siete años podía comprender el punto de vista de su padre bajo una perspectiva que le hubiera sido imposible tener en una época anterior de su vida. Al hablar a Niethammer sobre Julius, le recordó además que, aunque los padres tenían que mantener ciertas expectativas respecto a sus hijos, era necesario que los jóvenes experimentasen con cosas diferentes, a fin de «aprender por experiencia propia la inutilidad de algunas», comentándole de paso que muchas cosas en la vida dependen de la suerte. «Conocemos perfectamente los sufrimientos que hemos soportado, y las consecuencias que estos han tenido. Tú y yo quisiéramos algo distinto para nuestros

hijos, pero ellos construyen su propia vida por caminos bastante diferentes»[47].

Hegel tiene clara conciencia de haber alcanzado la línea divisoria: su juventud en Württemberg pertenece ahora a una historia distante; el entusiasmo juvenil por la Revolución, la decisión crítica de ser profesor en la nueva universidad que era solo una posibilidad soñada en Jena, el tumulto del período napoleónico..., todas estas cosas no eran ya más que reliquias históricas; el mundo nuevo, cuyo teórico Hegel estaba determinado a ser, se encontraba en pleno desarrollo por doquier y, en 1817, al parecer en la dirección correcta. La Revolución era ahora su pasado; la vida moderna post-revolucionaria era el mundo en el cual vivía y el único mundo real que la gente como Julius Niethammer o sus propios hijos conocerían. Ahora sentía Hegel que, al igual que el mundo que lo rodeaba, había llegado el momento de sentar la cabeza.

Vida social y amistades

Al parecer, la vida social de Hegel en Heidelberg se restringió principalmente al círculo de profesores (a diferencia de su vida anterior a Heidelberg y posterior en Berlín). Esto se debió en parte a la naturaleza de una ciudad pequeña, pero en parte también a que Hegel encontró entre sus compañeros una serie de espíritus afines al suyo. En general, la socialización en Heidelberg no era muy frecuente —al menos según la propia versión de Hegel— pese a que (también según su versión) él se mostró bastante cordial[48].

Dos de sus amigos más íntimos eran teólogos: Karl Daub, que había sido el instrumento de su contratación por Heidelberg y que luego adoptó la filosofía hegeliana, y Friedrich Heinrich Christian Schwarz, profesor de Pedagogía y de Teología. Otro amigo íntimo fue alguien a quien Hegel había conocido solo superficialmente en Jena y en Nuremberg: el jurista Anton Friedrich Justus Thibaut, uno de los pensadores legales más sobresalientes de la época, cuyas ideas sobre el derecho compartió Hegel en gran medida. Hegel participó en las numerosas veladas musicales que Thibaut organizaba en su casa. Además de

ser una gran figura del derecho, Thibaut era también un musicólogo de no pequeña reputación, con un enorme interés por lo que se tenía por música "antigua" en aquel tiempo. Fue probablemente entonces, y en parte por la influencia de Thibaut, cuando Hegel comenzó a elaborar sus ideas sobre música como parte de su estética; Hegel estaba profundamente interesado por aquellas veladas en el domicilio de Thibaut, y a menudo ofrecía gustoso su propia casa para tales reuniones. (Las veladas musicales de Thibaut fueron los comienzos de la fundación de las "sociedades corales", que iban a reemplazar en el siglo XIX a las "sociedades de lectura" del siglo XVIII a las que pertenecieron los padres de Hegel.)

Hegel gozó también de la amistad de Georg Friedrich Creuzer, el filólogo clásico y fundador del estudio científico de la mitología. La obra de Creuzer influyó claramente en las ideas de Hegel sobre teología. Creuzer, uno de los más respetados clasicistas de la época, alababa abiertamente el conocimiento que tenía Hegel de los griegos y sus talentos filológicos, e igualmente mostraba una franca admiración ante su inmensa erudición[49]. (El mismo Creuzer no carecía de cierta notoriedad: había tenido un apasionado idilio con la joven poetisa romántica Karoline von Günderode, pero rompió con ella y volvió a su esposa tras haber sido cuidadosamente atendido por esta durante una enfermedad crucial, cosa que precipitó el suicidio de Karoline von Günderode en 1806. El episodio entero fue posteriormente expuesto a la atención pública en el homenaje que Bettina von Arnim dedicó en 1840 a su amiga, *Die Günderode*; pero por la época en que Hegel vivió en Heidelberg, el pasado de Creuzer era ya solo un tema de habladurías locales.) Estos personajes y sus familias fueron los acompañantes de Hegel y su esposa en muchas de sus excursiones y viajes en barco.

Igualmente mantuvo amistad con Sulpiz Boisserée, y llegó a conocer a su hermano, Melchior. Sulpiz se había encontrado con Hegel en Nuremberg y había intervenido en su contratación por la Universidad de Heidelberg[50]. Los dos hermanos (juntamente con un amigo, Johann Baptist Bertram) habían reunido una sobresaliente colección de pinturas de los viejos maestros alemanes y holandeses (ambas reunidas bajo el título «Viejos alemanes») que era única en su tiempo, y que se encontraba

expuesta en un antiguo *Palais* en Heidelberg desde 1810. (El propio Goethe había venido expresamente dos veces a Heidelberg para ver los cuadros.) Con el naciente interés por los asuntos nacionales alemanes, la colección cobró aún una mayor fama. Esta colección iba a ejercer un gran impacto sobre Hegel, puesto que inspiró su pensamiento sobre el arte cristiano primitivo y lo colocó en la senda que desembocó en sus lecciones sobre estética en Heidelberg y en Berlín. Hegel pasó muchas tardes y paseó con frecuencia con los hermanos Boisserée, particularmente con Sulpiz.

La primera edición de la Enciclopedia

Aunque la *Fenomenología* había sido descrita por el propio Hegel como un "viaje de descubrimiento", fue la *Lógica* la que fue tornándose cada vez más en su principal instrumento para replantearse y asegurar la racionalidad de la vida moderna. Con anterioridad a la creación por Napoleón de una nueva Alemania, ya Hegel había exigido un nuevo orden. Ahora, una vez respondida su exigencia —aunque no completamente, ni en todos sus detalles—, Hegel fue dirigiendo gradualmente su interés a defender y reformar ese orden frente a los que él consideraba sus enemigos.

Y esto orientó aún más sus intereses filosóficos hacia la construcción de un "sistema" basado en la *Lógica*, pues aunque no había abandonado nunca su preocupación por el proceso que nos lleva a ser lo que somos, y por el modo de explicar cómo y por qué ese proceso de llegar-a-ser es racional, se había dedicado cada vez con mayor ahínco a mostrar que lo que llegamos a ser es algo de hecho racional y sostenible por derecho propio, para defender y articular la racionalidad del mundo post-napoleónico. En su mente, Hegel empezaba a verse menos como un filósofo que bosqueja el nacimiento de un nuevo mundo, y más como el filósofo de la *reforma* del nuevo orden que había nacido. El mundo que lo rodeaba había cambiado y, en consecuencia, también había variado la idea de su sistema. Su primera idea de sí mismo como "adaptador" del pensamiento

filosófico a las necesidades del tiempo volvía a aparecer, solo que en forma diferente.

Esta concepción ligeramente alterada dio sus frutos en Heidelberg, donde Hegel acabó y publicó su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, en 1817. La *Enciclopedia* (subtitulada «Para usar en sus lecciones») estaba ordenada de acuerdo con el modo en que Hegel había procedido en el *Gymnasium* de Nuremberg, es decir, siguiendo una serie de parágrafos numerados que servirían de base para la discusión y extrapolación en las lecciones. La *Enciclopedia* presentaba el sistema de Hegel brevemente esquematizado: una corta introducción, una versión condensada de la *Lógica*, una sección sobre la filosofía de la naturaleza, y finalmente otra sección sobre la filosofía del espíritu *(Geist)*. La sección sobre la filosofía del espíritu contenía un pequeño apartado, llamado simplemente «Conciencia», en el cual aparecía la síntesis de Nuremberg de las secciones introductorias de su *Fenomenología*. Igualmente introducía un nuevo término, el "espíritu objetivo", para describir los modos de institucionalización social y política del *Geist*, y una sección llamada "espíritu absoluto", que repetía las distinciones de la *Fenomenología* entre religión de arte (esto es, la religión griega), religión revelada (cristianismo) y filosofía. (Hegel no había separado aún el "arte" en una sección propia y especial dentro del "sistema".)

En sus conferencias públicas de Heidelberg sobre filosofía política, Hegel revestía el esqueleto desnudo de la sección sobre el "espíritu objetivo" de la *Enciclopedia* con una teoría completa de la vida política moderna, aunque estas ideas no fueron plasmadas en forma de libro hasta tres años más tarde, en Berlín, cuando publicó su *Filosofía del derecho* en 1820.

Hegel utilizó el prefacio a la *Enciclopedia* de 1817 para expresar su optimismo sobre el papel que su filosofía podía jugar en el nuevo orden post-napoleónico, y explicar el modo en que ese orden representaba una ruptura decisiva e incluso inevitable con el pasado. Con franco entusiasmo escribía: «Al primero de los mencionados fenómenos cabe considerarlo, en parte, como diversión juvenil de la nueva época que ha amanecido justamente en el campo de la ciencia y de la política. Cuando aquel ánimo placentero saludó con deleite a la aurora del rejuvenecido espíritu y, sin mayores trabajos, se sumergió en el

goce de la Idea y se regaló con las esperanzas y perspectivas que el amanecer le ofrecía, fácilmente hizo las paces con aquellos excesos porque en ellos subyace una semilla [de auténtico saber], y las neblinas mañaneras que de ella se desprenden se disipan por sí mismas» [51].

Sulpiz Boisserée ayudó a reintroducir a Hegel en el círculo de Goethe por la vía de su recién publicada *Enciclopedia*. En esta se defendía la teoría de los colores de Goethe, quien, argumentando contra la tesis de Newton de que la luz blanca era una combinación de todos los colores del espectro, sostenía en cambio una teoría más experiencial del color: que solo hay dos colores básicos (el blanco y el negro), y que todos los demás son producidos por combinación de estos dos cuando se entremezclan mientras pasan a través de un medio nublado. Ese medio nublado fuerza a combinarse a los dos colores elementales y opuestos (blanco y negro), de modo tal que producen los colores del espectro; cuando no pasan por un medio nublado, el blanco y el negro solamente producen el gris. (Goethe consideró este caso como una aplicación de su método de estudio de la naturaleza atendiendo al *Urphänomen*, el "fenómeno primordial" tal como se aparece a nosotros en la experiencia: todas las diversas apariciones de algo pueden ser interpretadas como variaciones sobre el "fenómeno primordial" que está presupuesto en todo encuentro con las instancias particulares de un fenómeno.)

Pocos científicos naturales tomaron la teoría de Goethe como una seria competidora de la concepción de Newton, con independencia de lo que opinasen sobre la noción goethiana de los efectos emocionales del color. Pero Hegel defendía la teoría de Goethe, y cuando Boisserée le envió esa sección de la *Enciclopedia*, Goethe se sintió encantado de ver que un pensador importante defendía su causa contra tanta oposición. Esto estableció un lazo entre Hegel y Goethe que nunca habría de romperse. (No le vino mal a Hegel que, en una crítica de su *Lógica* altamente negativa, su antiguo enemigo J. F. Fries atacara también la teoría del color de Goethe; de este modo, Goethe se puso irrevocablemente del lado de Hegel y en contra de Fries).

No todo el mundo comulgaba con el idealismo de Hegel tal como fue presentado en Heidelberg. En particular, los científi-

cos naturales de aquella universidad —todos ellos empiristas declarados, y escasos de tiempo para detenerse a considerar lo que a sus ojos era solo una extravagante y oscura versión hegeliana del idealismo alemán— difundieron una serie de rumores discordantes sobre la filosofía de Hegel, a la que vieron en general como algo que el filósofo se había sacado simplemente de su cabeza y que tenía poca o ninguna conexión con el mundo real. Su defensa de la teoría del color de Goethe fue utilizada por estos como prueba decisiva de que Hegel no sabía de qué estaba hablando, y algunos aprovecharon para quejarse del papel conductor que la filosofía (o al menos la versión hegeliana de ella) había asumido en la nueva estructura de la universidad [52]. Pero aquellos rumores eran distantes y débiles, y Hegel pudo permitirse ignorarlos. En su conjunto, su estancia en Heidelberg estaba siendo el tipo de éxito que había soñado.

Jean Paul

En 1817, Hegel entró en contacto con otra celebridad literaria en Alemania, el poeta y escritor Jean Paul (Johann Paul Friedrich Richter), que hizo una larga visita a Heidelberg en aquella época para ver a su amigo Heinrich Voss. La presencia en Heidelberg de tal autoridad literaria causó un gran revuelo en la comunidad. Y esa visita hubo de interesar con toda seguridad a Hegel.

Jean Paul no era meramente uno de los escritores más conocidos y leídos de la generación de los primeros románticos: había sido también uno de los primeros admiradores entusiastas de la *Fenomenología del espíritu*, cuyas excelencias ensalzó privadamente ante Jacobi. A diferencia de los románticos de Jena, que habían dado al pensamiento de Fichte un cierto sesgo existencial y convertido las concepciones fichteanas sobre la revisabilidad de todos los juicios en una doctrina de la ironía, Jean Paul había suscrito las críticas "realistas" que Jacobi hizo de Fichte, mientras que al mismo tiempo desarrollaba su propia noción de la distancia irónica del autor y desplegaba su fino sentido de alegría irónica en sus escritos. Para Jean Paul, tanto el "realismo" como el "idealismo" fichteano/schellingiano ne-

cesitaban ser combinados en una concepción más estable de la relación del yo con el mundo: el realismo, como le gustaba decir a Jean Paul, era solo el Sancho Panza del idealismo.

Los escritos de Jean Paul combinaban tramas de argumento enrevesadas e irresumibles, que contenían frecuentes intrusiones del propio autor (identificadas como el propio Jean Paul, pero revestidas también de caracterizaciones ficticias de él mismo), con puntos de vista movedizos, con extensas contraposiciones de fragmentos de información, con elaborados juegos de palabras, con identidades confundidas (no en vano fue Jean Paul el que acuñó el término *Doppelgänger* [sosia, doble]), y a menudo con brillantes adiciones cómicas. Junto a esto, Jean Paul había adornado sus escritos con algunas adulteraciones sardónicas de las excentricidades estilísticas del idealismo de Jena y de la rapidez con que un "sistema" reemplazaba a otro durante este período.

Amigo y admirador de Jacobi, e igualmente en muy buenos términos con la personalidad de Fichte, Jean Paul había satirizado la noción fichteana del "yo" que pone al "no-yo"; uno de los personajes de su *Titán* se vuelve loco por verse a sí mismo como el "yo" absoluto. Sus parodias de Schelling eran aún más sangrantes: Schoppe, uno de los personajes de *Titán*, se quejaba de que la lectura de Schelling lo dejaría como el borracho que, al orinar por la noche en una fuente de agua corriente, acaba permaneciendo toda la noche junto a la fuente convencido de que todavía no ha acabado. Dado su modo característico de combinar corrientes opuestas y de hacer que sus propios personajes acaben realizando cosas que jamás pensarían haber hecho, Jean Paul estaba en una posición magnífica para apreciar el modo en que Hegel había tratado de mostrar en su *Fenomenología* que las tensiones fundamentales encerradas en las diversas configuraciones históricas del "espíritu" las llevaban inevitablemente a destruirse a sí mismas y a hacer precisamente lo opuesto a lo que originalmente se pensaba que estaban haciendo.

Inicialmente, Hegel no había estado tan inclinado hacia Jean Paul, al que indirectamente asestó un golpe en 1802 en su polémico escrito «Fe y conocimiento». En este artículo, Hegel arremetía contra el uso que hacía Jacobi de lo que él llamaba el

"sentimentalismo" de Jean Paul para criticar la filosofía kantiana. (La crítica de Hegel de lo que él entendía como "arbitrariedad subjetiva" y sentimentalismo de Jean Paul habría de reaparecer en sus lecciones de Berlín sobre estética.) Pero entre los años 1802 y 1817, Hegel había sabido apreciar probablemente la habilidad de Jean Paul para unir una duda religiosa profunda (que bordeaba el ateísmo) con un sentimiento religioso igualmente profundo, a la vez que su habilidad para combinar un distanciamiento irónico y crítico con una aguda, ferviente, e incluso sentimental entrega a los asuntos de familia. Por otra parte, tanto Hegel como Jean Paul compartían la fidelidad a la Revolución francesa, el rechazo de sus terrores jacobinos y un compromiso con los ideales de libertad y cosmopolitismo que la Revolución había promovido (incluso aunque eventualmente Jean Paul pudiera desviarse de este compromiso).

La imagen que de Hegel tenían muchos de sus contemporáneos era la de un hombre serio y completamente absorbido por su trabajo; pero la verdad es que se combinaban en él (aunque no siempre con facilidad) un temperamento abierto y jocoso con una absoluta formalidad y seriedad respecto a su misión; y Hegel vio sin duda reflejado en Jean Paul algo de estas características. (Que Hegel escribiese «Fe y conocimiento» durante su período de colaboración con Schelling, y que Jean Paul hubiese elegido a Schelling como blanco de su sátira, jugaron sin duda algún papel en la aversión inicial de Hegel por Jean Paul; la ruptura de Hegel con Schelling y la apreciación de la *Fenomenología* que Jean Paul había mostrado, jugaron en cambio un papel en su revaloración.)

El 11 de julio de 1817 (un viernes), Heinrich Voss organizó una "velada de ponche" para Jean Paul y algunas celebridades de Heidelberg. (Una "velada de ponche" era, básicamente, una reunión de caballeros con abundancia de bebidas, tabaco, conversación jovial y ausencia de mujeres —una costumbre recién importada de Inglaterra y considerada muy moderna y sofisticada.) Voss se encargaba de preparar en una gran sopera lo que él describía como "vino dulce" y se cuidaba de que los vasos estuviesen siempre llenos. La reunión tuvo un gran éxito, lo cual quiere decir que todos los hombres bebieron y fumaron a placer, bromearon entre sí y se explayaron en contar escan-

dalosas historias, y cuando la reunión acabó apenas si podía tenerse en pie ninguno de ellos.

En un momento de la reunión, un pastor local intentó, bromeando, persuadir a Hegel de que escribiese un libro de filosofía para chicas que el pastor pudiera usar para sus lecciones. Hegel se excusó, diciendo que no solo sus pensamientos no eran realmente el tipo de cosas que las chicas pudiesen captar, sino que no tenía el suficiente dominio del lenguaje para escribir tal libro. Cuando el ministro propuso entonces que Jean Paul pusiese los pensamientos de Hegel en un aceptable y bello estilo, Jean Paul replicó: «¡Ah, así es como van a ser las cosas: nuestro viejo Hegel va a poner el espíritu, yo le voy a añadir un cálido cuerpo y un atuendo decorativo, y luego usted se va a encargar de llevarlo al mercado!» [53]. Ante este comentario, todos estallaron en risas y se lanzaron a proponer nuevas bromas sobre una posible colaboración entre Hegel y Jean Paul en una filosofía para colegialas. Hegel añadía las suyas propias, mostrándose aquella tarde, como observó Voss, «tan relajado y cordial, tan popular (algo no muy frecuente en sus lecciones), que poco le faltó para comenzar a escribir allí mismo ese libro de filosofía» [54]. Al parecer, un poco de vino liberaba siempre al Hegel demasiado serio de la vida ordinaria, y ponía al descubierto su lado más risueño.

Cuando, ya hacia el final de la noche, todos se tambaleaban, Hegel indicó a Jean Paul y dijo (sin duda con voz balbuciente): «Hay que hacerle doctor en Filosofía». Todos coincidieron en que aquella era una idea excelente, y el lunes por la mañana, los profesores de la facultad (ahora presumiblemente sobrios) sometieron a votación si se premiaba a Jean Paul con un doctorado honorario; un matemático puso una objeción, diciendo que el cristianismo de Jean Paul era más bien dudoso, y su moral aún más. En su mejor representación de seriedad, Hegel defendió la idea de que Jean Paul era no solo un cristiano, sino que tenía que ser el mejor de todos los cristianos y el más moral de todos los hombres. Voss —un filólogo clásico— hizo una larga disquisición sobre la diferencia en Jean Paul entre la intemperancia báquica y la borrachera bacanalesca. Al final, todos acordaron otorgarle el doctorado honorario; el título fue inscrito en pergamino, se celebró la debida ceremonia y se organizaron

más fiestas, seguidas por días y días de excursiones en carroza a lugares pintorescos.

Marie Hegel se unió también a los festejos, aunque no exactamente del modo que Hegel se esperaba. En una excursión a la bella ciudad de Weinheim, Hegel no pudo ir en el coche original, por lo que Marie, juntamente con Jean Paul, Heinrich Voss y la bella e inteligente hija de Heinrich Paulus, Sophie Caroline Eleutheria Paulus, marcharon por delante. (Siguiendo la moda de importar del extranjero gustos sofisticados, Sophie Paulus se hacía llamar "Mamsell Paulus", obviamente una germanización de la forma francesa *mademoiselle*.) Salieron un domingo a las 8 de la mañana, y todo el grupo observó que Marie tenía aquel día un humor particularmente bueno. En los lugares fijados para desayunar había chocolate caliente y café (cuya preparación corría por supuesto a cargo de las mujeres), y después de un delicioso almuerzo con un vino aún mejor (y al parecer en buena cantidad), todos ellos dieron un paseo y volvieron de nuevo al coche, en cuyo momento decidieron los cuatro jugar al juego de "girar la botella" y comenzaron a intercambiarse besos. A Marie se le permitieron ocho besos a Jean Paul y cuatro a Voss; "Mamsell" Paulus no tuvo restricción alguna [55]. Seguramente, Marie no se había percatado de la gran pasión que mientras tanto había despertado Sophie Paulus en Jean Paul, y de que esta era correspondida por ella; esta pasión mutua explicaría los tonos claramente eróticos de aquel viaje en carroza, aun estando limitado a cuatro personas que jugaban a "girar la botella". Nada concreto había de resultar de esta relación, aunque Jean Paul consideró durante algún tiempo la posibilidad de divorciarse de su esposa para establecer una unión con Sophie Paulus. A finales de septiembre de 1817, Sophie, de veintiséis años, contrajo matrimonio con August Schlegel, de casi cincuenta y uno. Pero este matrimonio no duró más de unas cuantas semanas. (Es curioso que Hegel actuase por segunda vez como testigo de August Schlegel en un matrimonio que se resolvería en una ruptura rápida.) En aquella excursión, Hegel apareció más tarde cargando con los niños, y Heinrich Voss mantuvo en secreto el aire erótico del viaje precedente, tanto ante el marido de Marie como ante la esposa de Jean Paul. El mismo Hegel bebió demasiado y acabó con una fuerte

resaca. (Tal vez la razón del notable enfriamiento en Berlín del ardor inicial de Hegel por Jean Paul tuviese que ver con alguna revelación de Marie al respecto; mas no hay evidencia alguna de ello.)

Visto que las reuniones y las excursiones con Jean Paul continuaban, quedó establecido un patrón para una especie de justas intelectuales: ante cualquier cosa que se dijese, Jean Paul recogería el guante y defendería ingeniosamente una tesis que escandalizase o inquietase a los presentes. Hegel aportaría un riguroso argumento abstracto que superase a Jean Paul..., y así sucesivamente [56]. Por ejemplo, en un punto de la discusión, Hegel sostuvo que el mito de la caída de Adán estaba relacionado con la idea de que, al comer del árbol del conocimiento y no del árbol de la vida, los hombres se habían hecho semejantes a Dios, y que la auto-conciencia era el ímpetu que necesitaban para salir del paraíso; Jean Paul replicó que lo que esa interpretación mostraba era solo que Dios se sentía celoso de la raza humana; Hegel respondió a su vez con toda seriedad..., y la discusión continuó por estos derroteros [57].

Entre Jean Paul y Hegel existían grandes diferencias personales; pese a su combinación de seriedad y de distancia irónica, Jean Paul se inclinaba siempre por las soluciones sentimentales, mientras que Hegel orientaba esa misma oposición interna hacia una visión más agudamente crítica e incluso racionalista de las cosas. Para Hegel, la religión tenía su fundamento en la razón, mientras que Jean Paul la veía más al estilo de Jacobi, como un salto, como un asunto de fe emocional e intelectual. De ahí la impresión de que el ingenio de Jean Paul debió de empezar a quedar un tanto desgastado ante Hegel al final de su visita. Pero, con toda seguridad, Jean Paul debió de sentirse divertido, si no encantado, con la continua insistencia de Hegel en orientar sus conversaciones por una dirección metódica y "científica".

Victor Cousin

Hegel recibió también la visita de un joven francés, Victor Cousin, que jugaría más tarde un papel crucial en la introducción

de Hegel en Francia (al igual que jugaría también papeles importantísimos en el nuevo diseño del sistema educativo francés y en la política francesa). Cousin era por aquel entonces un joven instructor de la École Normale Supérieure, que había ido a Alemania para informarse directamente de las tan cacareadas innovaciones en la filosofía idealista que allí estaban ocurriendo. Y por supuesto buscó directamente a quien para él era el idealista vivo más famoso: Schelling. Pero al no conseguir entrevistarse con él, por su propia cuenta y de manera bastante accidental contactó con Hegel, de quien solo sabía que era uno de los exponentes más importantes de la escuela de pensamiento schellingiana (por el año 1817, la imagen de Hegel como exponente de la filosofía de Schelling seguía aún vigente). Y adquirió un ejemplar de su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* recién publicada, que encontró un tanto oscura y escolástica.

Durante la corta visita de Cousin a Heidelberg, Hegel debía de encontrarse un tanto deprimido, puesto que la impresión que Cousin sacó fue la de un hombre inseguro de sí mismo y que mantenía poco trato con los demás (cosa que desde luego no era cierta en este período de Heidelberg). Para su gran sorpresa, Hegel mostró un gran interés por él, aunque, como comentó Cousin, él entendía poco el alemán y a Hegel le ocurría otro tanto con el francés. No obstante, su conversación dejó una profunda huella en Cousin, a quien conquistó e impresionó sobremanera tanto la profundidad de pensamiento de Hegel como el alcance de su sistema. Cousin volvió a leer la *Enciclopedia* con uno de los alumnos franceses de Hegel, Friedrich Wilhelm Carové, y una tarde fueron juntos a su casa a tomar el té, donde podrían acribillarlo a preguntas (aunque las respuestas de Hegel no acabaron de disipar sus dudas). Cousin no salió de esta visita convertido en hegeliano; pero, como él mismo comentó a un amigo, Hegel era una de esas personalidades magnéticas que «inmediatamente atraen, no para adherirse a ella sin más, sino para estudiarla y comprenderla» [58]. En todo caso, los dos anudaron una buena amistad, que más tarde quedaría demostrada por el papel crucial jugado por Hegel en Berlín para liberar a Cousin de un encarcelamiento político.

La relación de Hegel con los estudiantes

A Cousin le sorprendió mucho que Hegel dedicase tanto tiempo y atención a un joven desconocido como él, pero si le hubiera conocido mejor no habría quedado tan sorprendido. En Jena, en Nuremberg y en Heidelberg, fueron siempre numerosos los comentarios sobre la apertura de Hegel a los estudiantes, a su interés por la marcha de sus estudios y a su continua disposición a dedicarles el tiempo que fuese necesario —supuesto, claro está, que ellos mostrasen interés por la "ciencia".

Aunque en Heidelberg no se desarrolló el culto a Hegel que más tarde había de darse en Berlín, fueron muchos los estudiantes que encontraron en él un profesor en quien podían confiar, dispuesto siempre a ofrecerles consejo y ayuda [59]. Ejemplo de esta apertura a los alumnos fue la experiencia del aristócrata de Estonia Boris von Üxküll, que tras haber luchado en el ejército ruso durante las guerras contra Napoleón, decidió que necesitaba educarse y se presentó, a los veinticuatro años, en Heidelberg, donde encontró a Hegel. Von Üxküll comentaría luego la paciencia de Hegel ante sus vanos esfuerzos en el estudio de la filosofía, e incluso la diversión que le producía el hecho de que sus libros le resultaran ininteligibles. Hegel le dio algunas clases privadas, le sugirió lecturas adicionales, e incluso *lo instruyó ligeramente en álgebra y* en latín [60]. Von Üxküll recordaba que, en sus paseos, Hegel solía repetir la idea de que «nuestros tiempos abiertamente más inteligentes [...] solo podrían ser satisfechos mediante un método, porque el método controla nuestros pensamientos y los conduce a las cosas reales mismas» [61].

Según la concepción de Jena de la universidad como *Wissenschaft*, el profesor no había de ser el instructor que impusiese disciplina a los alumnos (como había sucedido con frecuencia en la vieja universidad), sino un *modelo*, una persona adulta que fuese ejemplo vivo de un enfoque "científico" de las cosas; que mostrase con su práctica lo que significaba perseguir una vida moderna cuyas raíces se encontraban en esa misma práctica. Esta concepción encajaba en Hegel como un guante, y fueron muchos los estudiantes que respondieron a su llamada.

Recordando sus años de Heidelberg, un antiguo estudiante observaba que Hegel solía decir a sus alumnos «que era preciso aprender primeramente una buena cantidad de cosas, antes de poder hacer del mundo un lugar mejor» [62]. Las matrículas en sus cursos no tardaron en aumentar de manera llamativa: durante el último semestre de la estancia de Hegel en Heidelberg, un estudiante le contaba a su padre que «las clases de Hegel estaban a rebosar» y que Hegel no «hablaba de política, sino, por el contrario, de ciencia» [63].

En su lección inaugural en Heidelberg (el 28 de octubre de 1816), Hegel les dijo ya a sus alumnos lo que esperaba de ellos, y tal vez comparó las tormentas de su vida pasada con la tranquilidad del mundo moderno que finalmente había nacido. Refiriéndose a los jóvenes que le escuchaban, Hegel observó: «Nosotros, los de más edad, que hemos crecido entre los vendavales del tiempo, podemos llamaros felices a vosotros, que podéis dedicar tranquilamente vuestra juventud a la verdad y a la filosofía. Yo he consagrado mi vida a la filosofía [...]. Espero saber merecer y ganarme vuestra confianza» [64]. Mientras estuvo en Heidelberg, un buen número de estudiantes respondieron con calor a esta oferta. Hegel se sentía evidentemente a sus anchas en su papel, y plenamente satisfecho ante la forma que las cosas iban tomando para él.

La revisión de Jacobi por parte de Hegel

Que Hegel se sentía satisfecho de sí mismo y de su trabajo se manifestó también en uno de sus primeros artículos para los *Heidelberger Jahrbücher*, una revista de prestigio. Poco después de su llegada a Heidelberg, Hegel fue nombrado editor de la revista ante la insistencia de Daub, y en 1817 publicó en ella una recensión muy positiva del tercer volumen de la colección de obras de Jacobi. La recensión causó impacto, tanto por la panorámica que ofrecía Hegel de su propio pensamiento, como por el tono conciliador de esta.

Faltaba en esta recensión cualquier referencia a la faceta cortante y polémica de sus treinta años, cuando, como miembro del nuevo movimiento idealista en Jena, se había sentido obli-

gado a marcar su impronta combatiendo lo que para él eran perspectivas opuestas. Parte de aquella belicosidad había sido reflejo de la pasión con que abordaba las cuestiones entonces candentes, sobre todo la de si debía prevalecer una filosofía que conciliase las fuerzas de la Revolución con la dinámica de la vida moderna, o si, por el contrario, debía permitirse la imposición de una serie de filosofías (incluida la de Jacobi) que opusiesen un parapeto a la difusión de las ideas modernas. Cuando llegó a Heidelberg, Hegel era ya un hombre maduro a finales de sus cuarenta, con una familia, un matrimonio feliz, una seguridad, una posición bien remunerada, y lo que era más importante: que el mundo parecía marchar por buen camino. Él y lo que él había defendido habían ganado la partida. Ahora podía permitirse ser generoso.

La recensión de la obra de Jacobi le ofreció también la oportunidad de dar a conocer al público sus concepciones filosóficas en un estilo aliviado de la carga de las formulaciones densas de sus obras más académicamente *wissenschaftliche* (científicas). Expresando su admiración ante las agudas y honestas contribuciones de Jacobi, Hegel trató de mostrar que el pensamiento de este podía ser mejor entendido como una respuesta racional aunque incompleta al desarrollo del pensamiento filosófico moderno; y para ello había que colocar todas las obras de Jacobi en el contexto de su antigua confrontación con el kantismo y el spinozismo en su libro de 1785 *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn* (Sobre las doctrinas de Spinoza en las cartas al Sr. Moses Mendelssohn). Los problemas a los que Jacobi respondía en 1785 se reducían más o menos a lo siguiente: hacia 1785, la filosofía francesa había abandonado el giro revolucionario de Descartes para adoptar el enfoque inglés de Locke. A diferencia del sistema cartesiano, que implícitamente proponía que «conocemos el pensar como el fundamento del ser, y reconocemos los contornos de este último solo desde y a través de los recursos que nos proporciona el primero», el enfoque lockeano proponía derivar todo pensamiento de lo «inmediatamente dado en el mundo de la apariencia»[65]. Pero, puesto que la tesis lockeana necesitaba explicar el modo en que los "datos" de nuestra experiencia podían garantizar nuestros juicios, los franceses se vieron conducidos a postular "una *na-*

turaleza indeterminada" como fundamento metafísico que explicase por qué esos "datos" de la experiencia tomaban la forma que tenían.

Al otro lado del Rin, la Ilustración alemana había hecho prácticamente lo mismo con la tradición religiosa recibida. Encontrando que toda la enseñanza de la religión recibida sobre el "mundo divino" no podía estar fundada en el interior de la "auto-conciencia", disolvió efectivamente esa tradición, dejando tras de sí solo la «*cabecera muerta* de una esencia abstracta vacía que *no podía ser conocida*» y hallando en el interior de la propia auto-conciencia «solo fines finitos y la utilidad como relación de todas las cosas con esos fines» [66]. Otras figuras de la Ilustración alemana reaccionaron contra esta postura, e insistieron en la prioridad de los sentimientos religiosos, corrigiendo lo que para ellos eran errores filosóficos de los pensadores ilustrados más racionalistas (Hegel podría estar pensando en su viejo mentor, J. F. Abel, que había hecho justamente esto.)

Pero el buen sentido de Jacobi, continuaba Hegel, no se dio por satisfecho con el enfoque francés ni con el alemán. Su agudo ingenio le hizo ver correctamente que «toda filosofía consistente debe conducir al spinozismo»; aunque no supo ver, sin embargo, que la "verdadera filosofía" tenía también que ir más allá de Spinoza [67]. Tal como Jacobi lo había entendido, dentro del spinozismo no había lugar real para la auto-conciencia; Jacobi había comprendido, aunque solo implícitamente, que la concepción spinozista de la sustancia no podía explicar la posibilidad de que esta sustancia *fuese consciente* de sí misma o pudiese *dar una explicación* de su propio ser, y que esta insuficiencia del spinozismo requería un salto, no hacia atrás, hasta la metafísica pre-spinozista, sino hacia delante, hasta las doctrinas idealistas de la auto-conciencia. Jacobi no supo comprender que nuestra auto-conciencia comporta esencialmente "negatividad"; que nuestra reflexión auto-consciente tenía que introducir necesariamente un vacío entre nuestra racionalidad y lo que nos aportan nuestros sentidos; la capacidad para la auto-conciencia, para la reflexión misma, es la que nos permite poner en duda que esas aportaciones de los sentidos puedan constituir *razones* para la creencia o para la acción.

Los sentidos nos dan meramente, como dice Hegel, el "ser"

de las cosas, nos dicen *que* esas cosas son, pero no nos dicen cuáles van a ser nuestras *normas* (nuestros "deberes"). Aunque Jacobi dio el primer paso, no logró finalmente extraer la consecuencia lógica de esta línea de pensamiento: puesto que los sentidos no pueden por sí mismos discriminar qué clases de aportaciones suyas cuentan como razones y cuáles no, es la razón, como Kant supo ver, la que debe determinar por sí sola lo que cuenta y lo que no cuenta como racional. De este modo, aunque Jacobi entendió intuitivamente que lo "absoluto" debe ser algo semejante al "espíritu" *(Geist)*, que «Dios es espíritu, que lo absoluto es libre y personal», acabó confundiendo esto con un enfoque subjetivista del conocimiento y la acción [68].

La razón de que Jacobi no acertara a dar el paso idealista estaba en que todo su enfoque era el de la «conciencia reflectora, que disociada de la intuición de la razón se distancia a sí misma del movimiento mediador del conocimiento de esta intuición» [69]. Hegel dejaba igualmente claro que por "intuición de la razón" entendía "intuición intelectual" [70].

Según Hegel, la "reflexión" está conectada con el hecho de que, al formarnos ciertos juicios sobre la estructura de la apariencia, nos sujetamos a unas normas que explican la estructura de esa apariencia; por ejemplo, cuando juzgamos que algo *parece* ser el caso, admitimos implícitamente unas normas generales relativas a que algo es *realmente* el caso; del mismo modo que los juicios de que subjetivamente las cosas parecen ser tal-y-tal nos comprometen con normas generales sobre el modo en que objetivamente son las cosas. Pero, como Hegel creía haber mostrado en su *Lógica*, estas estructuras "reflexivas" presuponen la estructura de la "Idea absoluta" —la unidad de puntos de vista subjetivos y objetivos— aun cuando, dentro de ellas mismas, las estructuras reflexivas no pueden hacer explícitas las estructuras de la "Idea absoluta".

Al sostener que el pensamiento de Jacobi solo comportaba "reflexión", Hegel lo estaba colocando en el mismo terreno que Kant (una clasificación que Hegel había establecido ya en su ensayo de 1802 «Fe y conocimiento»). Pero aunque el pensamiento de Kant, al igual que el de Jacobi, fuese una filosofía de la "reflexión", Kant había reconocido explícitamente, a diferencia de Jacobi, que la razón tenía que ser auto-determinante. Y

Hegel se cuida de declararlo con todo rigor: «Es muy importante, empero, no olvidar en este tratamiento de la crítica kantiana de la razón [...] que esta crítica había reconocido también como principio la *libertad del espíritu* en su aspecto *teórico*. Este principio, en su forma abstracta por supuesto, reside en la idea de una unidad sintético-original de apercepción de la auto-conciencia, que busca también ser esencialmente *auto-determinante* en el conocimiento» [71].

Aunque Jacobi no llegase a discernir explícitamente este matiz kantiano, se encontraba sin embargo en el camino recto y guiado por el mismo espíritu. En esta cuestión, había que guardarse de confundir a Jacobi, como maliciosamente observa Hegel, con algunos de sus "amigos" —refiriéndose claramente en este contexto a su viejo antagonista J. F. Fries— que, sin haber entendido en absoluto lo que había de importante en la crítica de Jacobi a Kant, creyeron que podían mejorar a Kant transformando la filosofía crítica en una «antropología, [...] en una simple narración de hechos descubiertos en el interior de la conciencia», una empresa en la cual «el conocimiento de tales hechos consiste en un análisis minucioso de lo que acababa de ser descubierto» [72]. Con su firme "intuición" del espíritu como algo concreto, Jacobi rechazó también correctamente el sistema de Fichte, que es solo el sistema de Kant «elevado a un mayor nivel de abstracción y elaborado de modo más consistente» [73].

Mas aunque Jacobi tenía una intuición concreta e intuitiva de que Kant y Fichte necesitaban algo así como una concepción del espíritu *(Geist)* para justificar las promesas de su idealismo, el sentido intuitivo que tenía Jacobi de lo concreto no cayó nunca en el error de suponer que los principios que forman la noción de espíritu *(Geist)*, tuvieran que provenir del "corazón". De este modo, Jacobi repitió el error aristotélico de entender mal lo que es "universal" en los "impulsos y costumbres" *(Sitte)* [74]. Y de este modo tampoco supo aprender la otra lección de Aristóteles: «Que el temperamento superior cultivado y su moralidad requieren un conocimiento aún más general, a saber, el relativo a lo que *debería ser*, no solo su ser presente a sí mismo como el *ser* de un pueblo, sino más bien *conocerlo* como el ser que aparece bajo la forma de *naturaleza, mundo,* e *historia*» [75].

Pero lo más sorprendente para Hegel es que Jacobi —cuya

crítica de la Ilustración consistía en que esta conducía inevitablemente a una devaluación de la humanidad y a un rechazo de la dignidad inherente al hombre— no hubiera alcanzado a ver que la dignidad de la humanidad residía precisamente en su capacidad de valorar sus creencias e impulsos en términos de su racionalidad, y de hacer efectiva esta valoración; en otras palabras, que la dignidad de la humanidad consistía en su autonomía. La desconfianza que mostraba Jacobi hacia la "razón" estaba por tanto mal colocada, contraria ciertamente a lo que Hegel sostenía que era el núcleo real y legítimo de su antagonismo respecto a las prevalentes filosofías de la Ilustración contra las cuales se había rebelado.

En oposición a la afirmación de Jacobi de que solo el "corazón" podía ser la base de la "majestad" y "dignidad" de la humanidad (en palabras de Jacobi), Hegel sostenía que «esta grandeza y majestad solo podían ser alcanzadas mediante ese infinito poder de *abstracción a partir de lo determinado*, y que la independencia y la libertad existen solamente a través de ese poder, como lo concreto se conoce internamente a sí mismo como aquello que es absolutamente indeterminado, lo *universal*, el *bien en sí*, pero al mismo tiempo se determina exactamente a sí mismo *a partir de sus propios recursos* y es acción concreta» [76]. El recurso al "corazón" de Jacobi era implícitamente una apelación a esta especie de racionalidad; lo cual lo obligaba implícitamente a decir que hay algo en nuestra capacidad para la reflexión auto-consciente que implica que ningún mero "impulso" puede ser para nosotros fundamento de acción a menos que el "corazón" lo haga suyo.

Sin embargo, el "corazón", cuyo carácter es mucho más concreto que la "razón", no puede ofrecer ninguna guía fiable respecto a qué impulsos hay que adoptar y qué impulsos rechazar. Para hacer tal elección, es necesario que uno sea capaz de captar algún modo de vida admirable, de que se tenga una concepción detallada del "estado bien ordenado", como los antiguos reconocieron hace mucho tiempo [77]. Y lo que es aún peor: con el mero recurso al "corazón", al igual que con el mero recurso a la razón de Kant, se corre el riesgo de quedar impotente frente al entendimiento "romántico" de la ética, y frente a algunos elementos clave de la naturaleza humana, tal como

el hecho, por ejemplo, de que a menudo «la gente tiende más bien a ser magnánima que a regirse rígidamente por principios» [78].

A juicio de Hegel, tanto Jacobi como Kant habían demostrado por tanto las insuficiencias de la "metafísica previa", preparando así el camino para una «concepción modificada de lo *lógico*» [79]. Mientras que, en 1802, Hegel veía el pensamiento de Jacobi como una captación totalmente equivocada de la filosofía moderna, en 1817, después de haberse reconciliado con él, se proponía presentarlo como un importante pensador de primer orden, que había ayudado a clarificar el camino para el idealismo *hegeliano*. La diferencia de tono era difícil de pasar por alto: Jacobi había dejado de ser un oponente; ahora era visto como un precursor. Hegel no volvió a utilizar respecto a Jacobi la imagen del extranjero que trataba de imponer su voz; ahora lo admitía en su panteón, y ponía la lista de pensadores de su época en su debido orden.

COMPROMISO POLÍTICO

Mientras estuvo en Heidelberg, Hegel se vio envuelto en tres importantes controversias mutuamente relacionadas. Una de ellas fue la cuestión de las Constituciones para los nuevos estados alemanes; otra, el debate en torno a la posible codificación del derecho alemán; y la tercera giraba en torno al papel del movimiento estudiantil de fraternidad (el *Burschenschaft*) en el desarrollo del nacionalismo alemán y en la exigencia de un cambio constitucional. El compromiso público mayor de Hegel fue la cuestión del constitucionalismo, pero los resultados de su implicación en los tres debates iban a tener impacto en su vida y en su pensamiento durante los años subsiguientes.

La Alemania post-napoleónica y el nacionalismo alemán

Tras la derrota de Napoleón, resultaba obvia en Alemania la existencia de muchas cosas que exigían una nueva ordenación. Los elementos de la sociedad que habían sufrido una merma

en su estatuto durante la reorganización napoleónica esperaban recuperar los privilegios perdidos; los que habían ganado o prosperado con la reorganización esperaban conservar lo que habían adquirido; y los que habían esperado un cambio más radical pero que no aprobaban el desinterés de los franceses por fomentar la revolución en Alemania esperaban ahora que el tiempo estuviera maduro para tal cambio. Todos estos elementos se enfrentaban entre sí en el Congreso de Viena, cada uno de ellos esperando ver cumplida su particular visión del futuro de Alemania.

Los que deseaban dar marcha atrás y recuperar los derechos y privilegios perdidos se encontraron ante el hecho de que eso exigía enfrentarse con las potencias resultantes de la reorganización anterior de Alemania; y esas potencias no deseaban en modo alguno quedar arrinconadas. Württemberg, Baden y Baviera, por ejemplo, habían ampliado enormemente sus territorios, y los gobernantes de esas tierras no estaban dispuestos a devolver las propiedades eclesiásticas o a ceder privilegios a un pueblo que se opondría a la institucionalización y control del poder por dichos príncipes. Estaban también los que presionaban por la unificación de Alemania, pero este grupo era pequeño, poco eficaz, e impotente por tanto ante los Gobiernos de Prusia, Baden, Baviera y Württemberg, que no tenían la menor intención de ceder poder a fin de fundirse con algún otro cuerpo político. Los estados más pequeños temían también verse engullidos por los mayores, y que toda unificación de Alemania fuese realizada exclusivamente a sus expensas.

El compromiso firmado por todos estos grupos fue la *Bundesakte* (el Acta de la Confederación entre los diversos estados alemanes), presentada por Metternich a los delegados del Congreso de Viena el 23 de mayo de 1815 y elevada a estatuto de ley a finales de junio de ese mismo año. Como su nombre indica, lo que este documento constituía era nada más una confederación de estados que contaba solamente con una institución directamente ligada a él, la *Bundesversammlung*, o Dieta, un cuerpo burocráticamente restringido que resultó ser totalmente ineficaz. El artículo trece de la *Bundesakte* estipulaba también que todo estado de la confederación tenía que tener una Constitución propia que reflejase esta concatenación particularista de

estados. (Cada uno debía tener lo que se llamaba una *landständische Verfassung*.)

Pero la propia idea de una Dieta federal animó a presionar en favor de su causa a la pequeña minoría que aspiraba a una Alemania unificada. Algunas ideas del siglo XVIII sobre la llamada identidad alemana que habían estado flotando en el ambiente, comenzaron a ser revitalizadas, expandidas y transformadas en el despertar de la nueva casta de los románticos. En particular, en su *Discursos a la nación alemana* de 1808, Fichte dio una formulación rigurosa a una cierta visión romántica de la identidad alemana, con su argumento de que los alemanes eran un único pueblo "original" que seguía viviendo en su tierra nativa, hablaba su lengua original y mantenía sus costumbres originales. Los franceses y los británicos, en cambio, habían perdido sus idiomas originales, no vivían en las tierras de sus antepasados, y por lo tanto no podían pretender ser "pueblos originales". (Esta afirmación sobre los alemanes era falsa en casi todo, y se basaba en la suposición, que ha resultado ser incluso más dudosa, si no completamente falsa, de que los "teutones" descritos por Tácito eran de hecho los ancestros —tanto genealógica como culturalmente— de los "alemanes" contemporáneos de Fichte; pero en aquel entonces, la falsedad de esta tesis era apenas conocida, si es que lo era en absoluto.)

Como cabía esperar, Hegel permanecía absolutamente indiferente ante lo que a sus ojos (correctamente) no era más que la vocinglera germanidad de todo el movimiento. Cuando estaba en Nuremberg había caracterizado ya tales exaltaciones de la vieja "germanidad" como "germanoestupidez", y desde entonces no había cambiado de parecer [80]. El interés por glorificar supuestas costumbres antiguas alemanas le parecía particularmente ridículo. Su desprecio por cosas como el *Nibelungenlied* (la canción de los Nibelungos) había sido ya puesto en evidencia en Nuremberg; en 1810, el poeta Clemens Brentano escribió a su amigo Josef von Görres (el archi-nacionalista romántico) diciéndole que había encontrado recientemente a Hegel en Nuremberg, y que, según Brentano, Hegel solo podría apreciar el *Nibelungenlied* «si se lo traducía al griego» [81]. Cuando unos años más tarde hable Hegel en Berlín sobre el *Nibelungenlied* en sus conferencias sobre estética, lo críticará con acritud, diciendo que

«los burgundios, la venganza de Crimilda, las hazañas de Sigfrido, las circunstancias de la vida, el destino y la caída de una entera raza, el carácter nórdico, el rey Etzel, etc., no tenían ya la menor conexión con nuestra vida doméstica, legal y civil, ni con nuestras instituciones y Constituciones. La historia de Cristo, Jerusalén, Belén, el derecho romano, e incluso la guerra de Troya tenían más presencia en nuestros días que las gestas de los nibelungos, que para nuestra conciencia nacional eran simplemente historia pasada barrida ya del mapa. Pretender hacer de esto una suerte de estandarte nacional o sugerir siquiera su inclusión en el Libro del Pueblo Alemán, había sido la idea más trivial y estúpida que a nadie hubiera podido ocurrírsele» [82]. Hegel no hubiera podido concebir siquiera que, algunos años más tarde, el *Nibelungenlied* habría de ser la base de una serie de óperas de un éxito arrollador: en esta época, Wagner era solo un niño cuyo padre había muerto en la batalla de Leipzig.

La controversia sobre la codificación

Un debate igualmente importante surgió por esta época en Alemania sobre la cuestión de la posible codificación del derecho alemán, debate propiciado también por los cambios impuestos en Alemania por la Revolución francesa y por las aventuras napoleónicas. Para muchos, resultaba claro que el derecho tradicional alemán necesitaba una revisión total.

La fragmentación de Alemania y la estructura provinciana de gran parte de su forma de vida habían tenido como consecuencia que los sistemas legales variaran no solo de principado a principado, sino de ciudad a ciudad. Y todo este enmarañado, confuso e incoherente revoltijo del derecho alemán se veía complicado con el derecho imperial del Sacro Imperio. En el derecho alemán convivían entremezclados elementos de costumbres locales con fragmentos del derecho romano y del derecho canónico en todos los campos del sistema jurídico. A esta mezcolanza venían a añadirse las demandas de la "ley natural", que en los siglos XVII y XVIII significaba cualquier propuesta de apoyos normativos al sistema legal que no descansase

en ningún estatuto "positivo" o principio establecido por los jueces.

Como resultado de ello, se dio a todo lo largo del siglo XVIII una creciente demanda de juristas con formación universitaria que ayudasen en los asuntos jurídicos de los diversos principados de Alemania, y, en consecuencia, aumentó espectacularmente la matriculación en las facultades de Derecho en todo el suelo alemán. Incluso Hegel había intentado (sin éxito, puesto que iba contra el deseo de su padre) cambiar en Tubinga sus estudios teológicos por los de derecho, y Goethe, la gran figura de la época, había estudiado jurisprudencia, había trabajado como interno en la Cámara Imperial de Justicia en Wetzlar, había ejercido el derecho durante dos años en Frankfurt, e incluso había escrito un *best-seller* —*Las desventuras del joven Werther*— cuyo protagonista era un abogado.

Durante los períodos de las reformas revolucionaria, napoleónica y post-napoleónica, la barroca complejidad del derecho alemán fue particularmente sometida a un severo escrutinio, y su posible reforma se convirtió en tema de interés público. Buena parte del debate se centró sobre la cuestión de si la gran codificación del derecho, iniciada en 1746 en Prusia bajo Federico el Grande y finalmente promulgada en 1794 bajo Federico Guillermo II, debería convertirse en modelo para todo el derecho alemán. Después de todo, el "Código general prusiano" había codificado esmeradamente grandes porciones de la anterior práctica legal prusiana, hasta entonces compleja y confusa, en una serie de sencillos parágrafos en un correcto y claro alemán (algunos de ellos de una sola proposición). Había quien le concedía al Código prusiano la misma importancia cultural que a la traducción de la Biblia hecha por Lutero [83].

Especialmente tras el colapso del Sacro Imperio en 1806 y la consolidación de varios estados alemanes, los nuevos y los antiguos principados se vieron obligados a decidir si modificaban sus arcaicas prácticas legales según el Código prusiano de 1794, o de acuerdo con el nuevo "Código civil" promulgado bajo Napoleón en Francia en 1804. El debate fue intenso y ampliamente seguido en todos los estados alemanes, puesto que coincidía y se entrecruzaba con la discusión relativa a si

deberían establecerse, y en qué forma, nuevas estructuras constitucionales para los estados alemanes reformados.

Los partidarios de la codificación solían estar a favor del nuevo mundo abierto por la Revolución, y los oponentes en contra. Los que favorecían los valores de la tradición y del privilegio aristocrático —y hasta los relativos méritos del latín sobre el alemán vernáculo— se alineaban en contra de los que favorecían los nuevos ideales de la razón y la modernidad. En el gran torbellino del debate que tanto animó la vida alemana de esta época, la controversia sobre la codificación fue gradualmente centrándose en torno a un combate entre dos de las figuras líderes del panorama intelectual alemán en materia legal: el buen amigo de Hegel, Anton Friedrich Justus Thibaut, profesor de Derecho en Heidelberg, y Friedrich Karl von Savigny, el gran jurista de la Universidad de Berlín y posteriormente uno de los más fieros oponentes de Hegel.

Thibaut había encendido la chispa de la discusión con su muy respetado panfleto de 1814 «Sobre la necesidad de un Código civil universal para Alemania» [84]. En este escrito, Thibaut replicaba al archiconservador consejero real en la corte de Hannover, August Rehberg, que había publicado un escrito en el que esencialmente defendía que para que Alemania fuese "Alemania", tenía que rechazar los modelos de derecho "franceses", racionalistas e igualitarios, y reinstaurar en cambio su tradicional sistema de leyes particularistas y provincianas.

Thibaut contraatacaba arguyendo que, efectivamente, el sistema debía ser "alemán", por lo que necesariamente debía ser un sistema racional de leyes comunes a todos los estados alemanes. Pero el viejo sistema legal, después de todo, no podía ser caracterizado como "alemán": gran parte del mismo era "romano", y muchos de esos aspectos romanos derivaban del período en el que el Imperio romano estaba ya sumido en su declive más profundo. Para que un sistema legal fuera verdaderamente "alemán" tenía que recoger todas las particularidades y tradiciones legales de Alemania, y luego reunirlas en una forma unificada y racional. Aunque la creación de tal sistema racional de leyes no implicaría ni produciría la unificación de Alemania en un Estado, serviría sin embargo para paliar la fragmentación cultural, ya que no política, que asolaba a Alemania.

Además, puesto que estaría escrito en lengua vernácula, sería accesible a todos los ciudadanos alemanes, aliviando su dependencia, e incluso la de los jueces, de las opiniones de los pocos juristas competentes que dominaban el latín; e incorporaría los nuevos ideales de la razón, puesto que habría sido construido por la nueva generación de profesores de Derecho de mentalidad reformadora que actualmente trabajaban en las recién fundadas universidades. Dados todos estos parámetros, la codificación del derecho encarnaría lo que de mejor y de más racional había en el espíritu germano.

Thibaut era descendiente de los hugonotes franceses, protestante convencido en su fe, progresista en sus opiniones, y de clase media en su aspecto. (Él y Hegel compartían una cierta apariencia generacional común, y Thibaut tenía solo dos años menos que Hegel.) Pero Thibaut encontró su contrapartida en la persona de Karl Friedrich von Savigny (nacido en 1779), que era la imagen opuesta de Thibaut en muchos sentidos: Savigny era aristócrata, conservador, rico, católico (casado, además, con la hija de una famosa familia incondicionalmente católica, los Brentano), y uno de los intelectuales clave del romanticismo alemán. Al igual que Schelling, Savigny había sido un estudiante precoz famoso, y había publicado en 1803 un libro que hizo época, *El derecho de propiedad*, un estudio de derecho romano [85]. (No deja de ser curioso que, al igual que Thibaut, Savigny descendiese también de hugonotes.)

Savigny estaba trabajando en la continuación de su primer libro, que trataría del derecho en la Edad Media. Pero cuando apareció el panfleto de Thibaut reunió algunos de sus manuscritos y respondió rápidamente a Thibaut con un panfleto propio en 1814: «Sobre la vocación de nuestro tiempo por la legislación y la jurisprudencia» [86]. En este escrito repetía y ampliaba algunas de las tesis famosas de su primer libro. El derecho, afirmaba Savigny, crece orgánicamente en el seno de la vida de un pueblo, y continúa por siempre en proceso de desarrollo. Para entender el derecho se necesita por tanto una comprensión de la historia a fin de que, tanto la unicidad real de un pueblo —un *Volk*— como el sentido en que las cosas encajan en su contexto orgánico, puedan ser captados conjuntamente. El derecho está fundado, según Savigny, en la "conciencia com-

partida de un pueblo" y es expresión de un modo específico de vida, de lo que él llamaba el "espíritu de un pueblo", su *Volksgeist*. Ciertamente, lo que cuenta como "ley" no son más que los compromisos normativos básicos compartidos por ese "pueblo", que constituyen su modo de vida.

En consecuencia, el derecho no puede ser justificado ni sobre la base de que cumple una función social que es identificable fuera del derecho mismo, ni como componente de la conquista de algún fin "racional" externo a él (como Savigny pensaba que las gentes como Thibaut creían erróneamente). El derecho es un componente esencial de la identidad de un pueblo, y esa identidad no puede ser dividida en parágrafos o partes pulcramente codificadas. El derecho, por tanto, no necesita más justificación que la de la identidad misma de un pueblo; un "pueblo" simplemente es lo que es, y la meta de los estudios legales debería ser articular los compromisos básicos de ese sentido de identidad, no la de prescribir metas externas a dicho pueblo. Todo intento de codificar la identidad de un pueblo sería un intento de convertir lo que solamente tiene sentido como totalidad orgánica en un conjunto muerto de principios abstractos.

Savigny concluía con la famosa idea de que lo que le faltaba a "nuestro tiempo" era precisamente esa comprensión de la conexión orgánica de derecho y *Volkgeist*, lo cual lo privaba a su vez de toda "vocación" real de "legislación", aunque tal vez la nueva Universidad de Berlín pudiera aportar la base para una nueva forma de "jurisprudencia" (más rigurosamente, para una "ciencia del derecho", *Rechtswissenschaft*, un término acuñado por Savigny) [87].

Savigny y Thibaut coincidían en que un sistema legal unificado era apropiado para los estados alemanes post-napoleónicos; coincidían también en que un sistema legal unificado resultaba necesario para superar la fragmentación de la vida alemana, y coincidían finalmente en que esta unificación no requería ni recomendaba la unidad en un único Estado alemán; pero diferían completamente en lo que esta unificación significaba: para Thibaut tenía el sentido de una refundición del derecho alemán a la luz del pensamiento post-ilustrado que se cultivaba en las universidades recientemente reformadas; para

Savigny, significaba clarificar los verdaderos orígenes de la identidad del "pueblo" alemán como totalidad. Thibaut estaba recomendando efectivamente una forma de racionalismo en la apropiación de la tradición alemana, mientras que Savigny aconsejaba un enfoque más metafísico y ciertamente más romántico. Bajo los argumentos de Savigny se percibía su convencimiento de que intentar codificar el derecho alemán del mismo modo que Napoleón había autorizado la codificación del derecho francés socavaría la identidad alemana y sería de facto un intento de transformar a los alemanes en franceses. Savigny acertó a formular esta proclama sin hacer suya al mismo tiempo la reaccionaria posición de Rehberg, quien mantenía que lo que los alemanes necesitaban era simplemente reinstaurar su sistema múltiple y particularista de leyes locales.

Las Burschenschaften

La concepción romántica (tan brillantemente expuesta por Savigny) supo inspirar en mucha gente el ideal de una "auténtica" germanidad como base de una conciencia nacional. Este elemento "teutónico" cobró fuerza con el establecimiento de las nuevas fraternidades estudiantiles (las *Burschenschaften*) en Jena en 1815 (en las que el viejo antagonista de Hegel, J. F. Fries, jugó un papel destacado). Incluso el cuñado de Hegel, Gottlieb von Tucher, estuvo implicado en el movimiento cuando residía en Erlangen. Algunos miembros de la *Burschenschaft* llegaron a vestir lo que según ellos había sido el traje teutónico, adoptando los colores de los voluntarios del regimiento de Lützow de las guerras napoleónicas —negro, rojo y oro— como bandera del movimiento *Burschenschaft* [88].

Las *Burschenschaften* pretendían reemplazar a las antiguas fraternidades estudiantiles, las *Landsmannschaften* (o "fraternidades de compatriotas"), consistentes en las típicas asociaciones de estudiantes borrachines y pendencieros que tan famosos se habían hecho en lugares como Jena. Las *Landsmannschaften* tenían un carácter "particularista", y congregaban en su hermandad a los estudiantes de un área o principado concreto en las conmemoraciones de sus propias tradiciones y costumbres; las

Burschenschaften en cambio eran más universalistas, considerándose a sí mismos sus componentes como "alemanes" antes que como, por ejemplo, "sajones" o "hesianos". Las *Landsmannschaften* se ocupaban en armar camorra y en beber cerveza; las *Burschenschaften* se interesaban por temas explícitamente políticos. Para los poderes conservadores de la Restauración, las viejas formas de *Landsmannschaften* eran unas agrupaciones esencialmente inofensivas, que no suponían ninguna amenaza para el orden establecido; en cambio las *Burschenschaften* representaban obviamente una amenaza real para la organización establecida por el Congreso de Viena. Hegel sintió al principio alguna simpatía por el alto tono moral y la fidelidad a los Gobiernos constitucionalistas de los diversos estados alemanes por parte de algunos miembros de este movimiento, y en consecuencia, en principio, tendió a apoyarlo.

Durante los días 18 y 19 de octubre de 1817, la *Burschenschaft* organizó unas reuniones en el castillo de Wartburg (el castillo de Eisenach en el que Lutero había traducido la Biblia al alemán mientras estaba bajo la protección del príncipe de aquel lugar) en conmemoración del trescientos aniversario de la Reforma y también de la derrota de Napoleón en Leipzig. El acto estaba mal concebido desde el principio: ¿cómo podía suponerse, por ejemplo, que los católicos alemanes que eran miembros de la *Burschenschaft* iban a identificarse con una reunión que celebraba su separación de la Iglesia católica? Hubo discursos patrióticos y, con la gradual exaltación de los ánimos, se llegó al extremo de organizar una quema de libros no patrióticos; entre estos libros se encontraba el Código Napoleón y las obras de autores alemanes considerados "anti-alemanes". Un sordo rumor anti-semita se fue extendiendo también por el auditorio a medida que el orador de turno denunciaba a los judíos como "anti-alemanes".

Uno de los líderes profesorales del movimiento que habló en los festejos de Wartburg fue J. F. Fries, quien en 1816 había publicado ya un panfleto atacando a los judíos. (El panfleto había sido escrito en Heidelberg, pero no fue publicado hasta que Fries se marchó a Jena.) En este panfleto argumentaba Fries que, puesto que los judíos deseaban mantenerse separados de la "comunidad nacional alemana", formaban con ello

un "estado" dentro del "Estado" alemán, con lo que jamás podrían ser *ciudadanos* de un Estado germano. La condición judía misma era la cultura de la "connivencia de comerciantes y vendedores callejeros", un "poder temible y desmoralizador" que «debería ser extirpado de raíz, puesto que de todas la sociedades y comunidades, secretas o públicas, era claramente la más peligrosa para el Estado» [89].

Aunque estas manifestaciones le causaron algunos contratiempos y provocaron incluso que la policía lo sometiera a interrogatorio, Fries no se echó atrás en su postura, y hasta encontró apoyo entre algunos de sus conocidos. Su amigo Jacobi le escribió asegurándole que «Roth y Niethammer están totalmente de acuerdo contigo. En cuanto a mí, me asaltan algunas dudas respecto a algunas nimiedades, pero todo queda mitigado en mí por el odio que le tengo a esa basura judía» [90]. Por su parte, Fries aseguraba no entender por qué la gente pensaba que él odiaba a los judíos; él no pretendía, en sus propias palabras, más que «reformar la judeidad *(Judentum)*», y sostenía que jamás había hablado de odio a los judíos, ni de despojarlos de sus derechos, sino solo «contra la judeidad como una formación social degenerada en la vida del pueblo alemán» [91].

Pero las personas como Hegel y sus amigos no se dejaban embaucar por la distinción de Fries entre odiar solo la judeidad pero no odiar a los judíos, y esta declaración fue finalmente la gota que colmó el vaso de la paciencia de Hegel. Ya era bastante intolerable que Fries continuara atacando todo lo que Hegel consideraba ser un enfoque "científico" —*wissenschaftlich*— de las cuestiones sobre religión y moralidad, y que continuase compitiendo con él por la influencia en los círculos filosóficos alemanes. A juicio de Hegel, Fries había resultado ser el peor elemento del nuevo movimiento alemán, cuyas concepciones sobre el nacionalismo y los judíos estaban conectadas con sus propias versiones emocionalistas y psicologistas de la filosofía post-kantiana. Algunos de los amigos de Hegel compartían con él esta valoración de Fries: Boisserée había escrito a Goethe el 9 de octubre de 1817, a propósito de Fries, que «dado que las cosas le han ido mal en filosofía, se ha entregado primero a la astronomía para señoras, luego a la improvisación en física, y

ahora finalmente al teutonismo y al odio a los judíos, y todo esto solo para ganarse el sustento» [92].

Hegel conocía también la afinidad implícita de Niethammer con esta especie de falso germanismo, pero parecía inclinado a perdonarle esta debilidad. Cuando el filósofo francés Cousin le consultó sobre la oportunidad de visitar en Munich a Schelling, Jacobi y Niethammer, Hegel le habló en términos muy elogiosos de su vieja amistad con Niethammer y alabó las virtudes de Jacobi (con quien se había reconciliado solo después de haberse marchado de Nuremberg), pero informó a Cousin de la tendencia de uno y otro «a un patriotismo teutónico y anti-francés» [93]. En cuanto a Schelling, le dijo a Cousin que no había nada que temer de él en este aspecto, pues «con toda seguridad usted será calurosamente recibido, y en él encontrará un modo de pensar político libre de todo prejuicio anti-francés» [94]. Igualmente advirtió a Cousin de que se guardarse de pronunciar el nombre de Jacobi en presencia de Schelling y a la inversa, pues ni uno ni otro parecían poder tolerarse mutuamente. Hegel supo ver correctamente que, al menos hasta aquel momento de su vida, Schelling no se había dejado seducir por los falsos germanismos entonces en boga. (La verdad es que la cuestión de la racionalidad del nuevo orden que empezaba a extenderse por Alemania iba a introducir una gran tirantez en las relaciones entre Hegel y Niethammer.)

Varios alumnos de Hegel asistieron al festival de Wartburg, al igual que el hijo de su amigo Friedrich Frommann, los dos hijos de los Wesselhöft (la familia que se había hecho cargo de Ludwig Fischer hasta que Hegel lo llevó a vivir consigo a Heidelberg) y su cuñado, Gottlieb von Tucher. (Su madre se opuso firme y resueltamente al principio a que su hijo asistiera a este festival por parecerle absolutamente estúpida y repugnante semejante atracción por el "teutonismo", pero Hegel habló con ella y consiguió su permiso.)

Uno de los alumnos favoritos de Hegel en Heidelberg, Friedrich Wilhelm Carové, asistió al festival como uno de los líderes del movimiento de la *Burschenschaft*, y habló duramente contra las tendencias antisemitas de algunos de los presentes. Carové, que había oído las lecciones de Hegel en 1817 sobre «Ley natural y ciencia política», había publicado una serie de proyectos

de ordenanzas para el movimiento de la *Burschenschaft* en los que sostenía que solo ateniéndose en su organización al tipo de «principios universales materializados de un cierto modo» (que Hegel había expuesto en sus lecciones) podía esperar la *Burschenschaft* cumplir su objetivo de renovación cultural.

La idea de Fries de que la conciencia nacional, al igual que la conciencia religiosa, era un asunto de sentimiento, fue ridiculizada por Carové, que la rebajó a un "amor superficial de mono", y la acusó de confundir lo que era universal con las particularidades y caprichos del temperamento personal. En su proyecto de estatutos para las diversas fraternidades, Carové subrayaba que el único requisito para ingresar en ellas debería ser la racionalidad, no la confesión religiosa, no el origen nacional, no la clase social; y para incardinar este punto en la presente ocasión, Carové afirmó muy explícitamente que con eso quería decir que los judíos y los extranjeros deberían ser admitidos como miembros *de pleno derecho* en las *Burschenschaften*. Esta declaración habría de provocar la derrota de Carové y su virtual expulsión del movimiento un año más tarde[95].

Pero en 1817, Hegel estaba convencido de que Fries se había desprestigiado a sí mismo con sus comentarios sobre los judíos, y también que el movimiento mismo de la *Burschenschaft* iba a ser liderado por los hegelianos. En tal caso, no solo habría quedado asegurado su triunfo sobre Fries (ya de por sí una dulce victoria personal para él), sino que casi se habría cumplido a la vez su sueño de ver aceptada su filosofía como explicación *verdaderamente* moderna de los principios rectores de la vida actual. ¡Y todo esto en el transcurso de un solo año desde que por primera vez se hiciera cargo de una cátedra en la universidad!

En la medida en que la dinámica de la vida moderna parecía orientarse en el sentido de hacer realidad los principios que la habían inspirado, Hegel tenía razones para esperar que, por encima de tropiezos y exuberancias juveniles (como, por ejemplo, la afectaciones de la indumentaria teutónica), el movimiento de la *Burschenschaft* tendría que seguir las líneas que su filosofía había trazado.

WÜRTTEMBERG, CONSTITUCIONALISMO Y LOS ESTAMENTOS

Que la atmósfera estaba sobrecargada de poderosas tendencias contrapuestas era evidente para Hegel, pero tal vez subestimara la fuerza de las mismas. Metternich se oponía al constitucionalismo, a la unificación de Alemania por supuesto, y virtualmente a todos los aspectos de la moderna Alemania post-napoleónica que podían representar un obstáculo para los intereses de Austria en mantener su influencia en Europa. Pero fueran cuales fueran sus opiniones sobre la posibilidad de atajar algunos de esos desarrollos, Metternich estaba resuelto a acabar con el movimiento de la *Burschenschaft* y a impedir la implantación en Alemania de cualquier forma de constitucionalismo. Andando el tiempo habría de conseguirlo en gran medida, pero esto no podía ser previsto en 1817.

El apasionado debate en torno al constitucionalismo en los *Länder* alemanes —la cuestión de que cada *Land* tuviese su propia Constitución, la forma que estas deberían tomar, si habrían de centralizar el poder o reafirmar la vieja situación de los estamentos— volvió a replantear la disputa entre los proponentes más universalistas de una organización moderna y los partidarios más particularistas de una estructura provinciana (que había recibido la inyección de un nuevo elemento romántico y nacionalista). Los partidarios del provincianismo deseaban bloquear las reformas porque ahora conocían de cerca cómo sus privilegios y sus formas de vida tradicionales se veían amenazados y socavados por esas reformas. Los reformadores, por su parte, habían comprobado también sobre el terreno que lo que los provincianistas pretendían era impedir que el Estado gravara con impuestos sus proyectos mercantiles (lo que necesariamente estorbaría el necesario desarrollo económico), e impedir que el Estado les privara de sus derechos a excluir de su territorio a los que ellos mismos ya habían excluido de sus comunidades (gentes itinerantes, personas de baja moral, judíos, etc.), lo cual iría en contra de la idea global de la "carrera abierta al talento" y, por tanto, contra la capacidad del Estado para preparar y reclutar ministros y dirigentes modernos y capacitados [96].

El debate se vio enturbiado además por el hecho de que los reformadores habían recibido el refuerzo de otro partido, los gobernantes de los estados alemanes recién formados, quienes defendían que el poder debía quedar únicamente en manos del Estado, esto es, en las de ellos mismos, y no deseaban que ese poder fuese controlado por autoridades rivales. Para algunos reformadores, esta soberanía era el único modo de hacer avanzar las modernas reformas, y así resultaron curiosamente aliados con aquellos príncipes y sus partidarios que deseaban aumentar su poder; mientras que, en el otro extremo, algunos reformadores se unieron a los partidarios de los viejos estamentos por temor a un centralizado asalto al poder por parte de los príncipes más ambiciosos.

En este contexto, el príncipe de Württemberg, Friedrich I, trató de establecer una Constitución que asegurase su soberanía sobre el *Land* y sepultase en el olvido los elementos de la "buena y vieja ley", con su corte de derechos y privilegios de los estamentos de Württemberg que habían frustrado durante siglos los intentos de sus antepasados de satisfacer sus propias ambiciones. Por otra parte, al igual que muchos de sus predecesores, sentía que era prerrogativa suya *dar* a Württemberg una Constitución, por lo que no *aceptaría* jamás una Constitución impuesta por cualquier otro [97].

Pero Friedrich se encontró con la oposición de los elementos más reaccionarios del nacionalismo romántico, que exigían la restauración inmediata de la vieja Constitución württemberguesa, argumentando que la misma Alemania no estaría completamente liberada de la interferencia francesa hasta que no se hubiera cumplido tal exigencia. El príncipe, sin embargo, siguió trabajando en su empeño, y sin la menor consulta con los otros poderes dominantes en Württemberg, propuso una Constitución relativamente liberal que prometía la igualdad entre sus súbditos, daba a los judíos el derecho de participación, aliviaba las restricciones impuestas a los católicos y dejaba en sus manos —en las de él— el poder sobre el Gobierno y las finanzas [98].

Sus primeros oponentes surgieron de la nobleza imperial y de la Iglesia protestante, que (con toda razón) veían desvanecerse completamente sus viejos privilegios si la propuesta del príncipe se hacía realidad. La nobleza, en particular, tenía

mucho que temer: anteriormente, los nobles habían estado ligados directamente al Sacro Imperio, y por ello no participaban en la política de Württemberg y eran inmunes a las tasas e impuestos del duque (y posteriormente del príncipe). Ahora, desaparecido el Sacro Imperio, sus privilegios se tambaleaban peligrosamente, y, por añadidura, la Constitución redactada por el príncipe hablaba de "igualdad" entre sus súbditos, lo cual precipitaría evidentemente el fin de su estatuto de privilegio. Estos nobles encontraron aliados en Metternich y en el barón Von Stein de Prusia, con lo que no pasó mucho tiempo antes de que creciese en intensidad una amplia protesta contra la Constitución propuesta por Friedrich, y la exigencia de una restauración de la "vieja" Constitución.

A medida que el debate iba ganando fuerza, los württembergueses, que insistían en la reinstauración de la vieja Constitución y de la "buena y vieja ley" de Württemberg, afirmaban que no habían luchado contra Napoleón solo para perder sus derechos ante un dictador de Württemberg (en alusión directa a Karl Eugen y sus predecesores). Fueron muchos los pastores de la ciudad que introdujeron en sus servicios plegarias públicas por la reinstauración de aquella "vieja y buena ley"[99]. El filósofo de Tubinga Adolph Karl August Eschenmayer —un asociado y seguidor de la *Naturphilosophie* de Schelling— publicó por aquel entonces un libro que defendía la necesidad metafísica de una división tripartita de las clases sociales en Württemberg, de acuerdo con las tres facultades de la mente: idea, imaginación y deseo; el libro tuvo gran difusión, pareciéndole a muchos que sus páginas incorporaban la fuerza intelectual del idealismo alemán al argumento en favor de la restauración de la antigua Constitución de Württemberg; Eschenmayer iba, sin embargo, más lejos, pues sostenía que todos los estados particulares de Alemania debían quedar subordinados al Estado alemán como una totalidad. El rey y sus consejeros se sintieron al parecer desconcertados ante la incoherencia y la popularidad del libro de Eschenmayer.

En este punto, el príncipe comenzó a abandonar sus planes originales, y anunció la redacción de una nueva Constitución, momento en el que intervino el editor Johann Cotta, para decir que la nueva Constitución debería «servir de modelo para toda

Alemania» [100]. Puesto que el reino de Württemberg en tanto que *estado* era diferente e incluía más territorios que el antiguo *Land* de Württemberg, Friedrich respondió diciendo que la vieja Constitución no podía cubrir los nuevos territorios, y que por tanto era evidente la necesidad de una nueva que, en todo caso, podría incorporar algunas partes claves de la Constitución tradicional. Apenas dicho esto, el debate cambió de sesgo y se colocó del lado del príncipe, quien ganó para su causa una serie de voluntades que hasta entonces se le habían opuesto.

Todas estas escaramuzas alentaban las sospechas de Metternich y le hacían desconfiar de las verdaderas motivaciones del príncipe y de su control de la situación. Pero Metternich debería de haberse sentido satisfecho con el modo en que los asuntos de Württemberg se fueron desarrollando, pues el ambiente de desconfianzas y sospechas mutuas entre los estamentos y Friedrich habría de acabar al final en nada. En todo caso, cuando empezó a circular un nuevo borrador de Constitución y las fuerzas progresistas comprobaron que no se había hecho la menor provisión respecto a la libertad de prensa o al nombramiento de los ministros, los recelos y la indignación contra el príncipe y los estamentos volvieron a surgir con renovada fuerza.

El viejo Friedrich murió el 30 de octubre de 1816, y la mentalidad del nuevo monarca, Wilhelm I, era completamente distinta a la de su padre; los ideales de la soberanía del Estado y de la nueva conciencia "alemana" (y no solamente württembergesa) estaban muy presentes en él. Todos los ojos, incluyendo los de los reformadores prusianos, se volvieron entonces hacia Württemberg con la esperanza de que saliera de ella el "modelo de Constitución" para Alemania entera; el barón Von Stein esperaba que fuese por fin la "Constitución normal" para el país [101].

El 3 de marzo de 1817, Wilhelm I de Württemberg convocó la Dieta para someter a su aprobación la nueva Constitución "alemana" para Württemberg, en la que había disposiciones para un legislativo bicameral y una representación popular. El 30 de enero de 1817 había sido promulgada una ley de prensa más liberal, que le concedía a esta mayor autonomía, lo cual alineó a los editores como Cotta en las filas de los que apoyaban

firmemente la propuesta del monarca. Pero los estamentos se defendieron con dureza, ganándose para su causa al teólogo Paulus y al poeta Ludwig Uhland (que tal vez, y no por casualidad, provenía de la *Ehrbarkeit*). Los estamentos querían mantener la vieja estructura dualista del *Ständesstaat*, el "Estado estamental" con sus centros separados de poder y autoridad.

Una fase de hambrunas en la región durante el año 1817 no ayudó a encontrar una solución, puesto que empujó a la gente a retirar sus simpatías al Gobierno. El 2 de junio de 1817, la Dieta rechazó la nueva Constitución (por un margen de sesenta y siete contra cuarenta y dos votos); la coalición que le negó el voto era una curiosa amalgama de viejos caballeros imperiales, el estamento de la *Ehrbarkeit* y algunos prelados deseosos de ver restaurados sus viejos derechos eclesiásticos. El amplio apoyo que la Constitución se había ganado entre los círculos reformistas de fuera de Württemberg fue utilizado en contra de ella, y el rechazo de esta Constitución dejó aterrados a los que no eran de Württemberg (por ejemplo, al barón Von Stein).

El rechazo, sin embargo, no hizo sino fortalecer la determinación del monarca a imponer su Constitución por la fuerza, y de aumentar su convicción de que no era posible ninguna clase de compromiso con los estamentos; y así Wilhelm concluyó que no tenía sentido alguno intentar incorporar en la nueva Constitución ni el menor vestigio de la "buena y vieja ley". Los estamentos habían rechazado las llamadas universalistas a un sentido "alemán" de la libertad, para decantarse por un enfoque del tipo de todo-o-nada en favor de su tan querida "buena y vieja ley"; y se habían inclinado por el particularismo provinciano frente a lo que los reformadores en Alemania veían como el necesario y moderno "universalismo" de un Estado soberano y de un Gobierno constitucional.

LA ENTRADA DE HEGEL EN EL DEBATE DE WÜRTTEMBERG

Hegel no podía resistirse a entrar en un debate como el de Württemberg. La discusión no solamente concernía a su propia región y a su lugar de nacimiento, sino que afectaba también a

importantes cuestiones de modernismo que eran piezas centrales de su pensamiento. Además, y puesto que todas las miradas estaban puestas en Württemberg para ver cómo tomaba forma su debate constitucional, Hegel vio aquí una oportunidad para influir en los debates constitucionales que se desarrollaban en otras partes de Alemania. El hecho adicional de que Eschenmayer (un auto-proclamado idealista y un oscurantista con tintes schellingianos) hubiera introducido el idealismo alemán en este debate, aguijoneó aún más la entrada en la contienda de una persona que, como Hegel, llevaba diez años, desde la publicación de la *Fenomenología*, tratando de convencer al público literario de que su filosofía representaba un avance sobre la filosofía de Schelling y no solamente una versión más de la misma.

El ensayo de Hegel «Actas de la Asamblea de estamentos en el reino de Württemberg 1815-1816» fue publicado en los *Heidelberger Jahrbücher* en el invierno de 1817 a 1818, con la clara intención de intervenir en el debate que trataba de dilucidar si la Constitución debía ser aceptada o no. Hegel logró parcialmente su objetivo; el ensayo fue reimpreso en 1818 como un folleto gratuito, costeado y distribuido por el Gobierno de Württemberg, lo cual le dio una amplia difusión. El impreso indujo a algunas personas a publicar ataques en su contra, que solo sirvieron para darle más publicidad. (En 1819, el monarca, furioso, impuso sin más su Constitución en Württemberg, y acabó el debate por la fuerza; pero cuando Hegel escribió este artículo en 1817 ese resultado no era todavía previsible.)

En este ensayo, Hegel exponía las ideas clave de su filosofía para ilustrar lo que, según él, estaba en juego en aquel debate. En algún sentido, el artículo venía a clarificar, ante el propio Hegel y ante el público en general, ciertas ideas centrales de la *Fenomenología del espíritu* y de la *Ciencia de la lógica* que estaban relacionadas con el modo en que sus concepciones de la estructura política y social de la sociedad moderna iban tomando ahora, en sus lecciones de Heidelberg, un rápido protagonismo. Al igual que muchos de sus escritos más populares, el ensayo era claro, lúcido, y libre del tortuoso uso del lenguaje abstruso y técnico que Hegel utilizaba en sus obras filosóficas.

Nominalmente, el artículo se ocupaba de las «Actas de las

Asambleas de estamentos de Württemberg», pero, como ya se advertía en los párrafos iniciales, no cabía esperar entender lo que se ventilaba en el debate enfocando los documentos desde una "perspectiva psicológica de la historia". Ninguna investigación sobre los "llamados motivos secretos e intenciones de los individuos singulares", tanto del Gobierno como de sus oponentes, podía servir en absoluto para entender el debate ni lo que en él se ventilaba. El estado de la mente de los actores del drama no contaba para nada: había que entender, como decía Hegel, «a los hombres de acción a partir de lo que *hacen*».

Desde el punto de vista de la *Fenomenología* y de la *Lógica*, formarse un juicio es asumir un compromiso, no estar en este o en aquel estado mental, o juguetear subjetivamente con ciertos pensamientos; y estos compromisos no son función de lo que subjetivamente estemos pensando en un determinado momento. Así, ninguna investigación sobre lo que realmente ocurría «entre la población externa a los procedimientos», o sobre la «historia interna de los trabajos del Gabinete y del ministro», podía ayudarnos a entender realmente el debate. Para comprenderlo, sostenía Hegel, tendríamos que saber cómo y por qué el tal debate *interesaba* a los individuos en él implicados. Lo que se ventilaba en el debate tenía que ver con qué clase de compromisos había que suponer en las partes contendientes para que estas se sintiesen tan profundamente preocupadas por lo que estaban haciendo.

Por tanto, estas «Actas» solo podían ser entendidas a la luz del tipo de proyecto práctico en el que sus actores estaban colectivamente comprometidos; lo importante era entonces mostrar la «naturaleza y dirección del asunto mismo», esto es, el proyecto práctico mismo y las normas que lo configuraban como tal [102]. Además, puesto que lo que se investigaba era un proyecto práctico *concreto*, no cabía esperar que esas normas pudieran ser derivadas de una perspectiva exterior a ellas; y dado que nuestro propósito era comprender la razón de que el proyecto importase *a esas personas*, «no podíamos entresacar de ninguna edad más remota, y desde luego no de la edad civilizada de Grecia y Roma», los compromisos básicos que nos permitiesen entender las cuestiones que aquí se estaban deba-

tiendo, pues esos compromisos «eran propios de nuestro tiempo» [103].

La cuestión estaba relacionada con el conflicto entre la vida moderna y los que querían mantenerla ligada al pasado, pero, como Hegel supo ver, no se trataba simplemente de que el monarca desease ampliar su poder o de que los miembros particulares de los estamentos creyeran estar defendiendo sus tradicionales privilegios. Lo que se ventilaba tenía que ver más bien con las diferencias entre los compromisos que comportaba la vida moderna y los que habían estructurado la anterior forma de vida. Qué compromisos u obligaciones, si las había, eran posibles en el debate, dependía del tipo de tensiones, oposiciones y compatibilidades que surgiesen entre ellas. Como Hegel sostenía, las formas de vida pre y post-revolucionarias tenían que ser entendidas como proyectos prácticos *en competencia*, donde los compromisos de una de las formas excluía los compromisos de la otra. Por otra parte, y tal como Hegel los reconstruyó, el proyecto moderno no se limitaba a ser sin más una competencia con el del *antiguo régimen*, sino que emergía como algo que era racional y que venía exigido ante el fracaso y las insuficiencias del antiguo proyecto.

El viejo proyecto, a su vez, tenía que ser entendido como una respuesta a los fracasos de sus propios predecesores históricos. La desintegración del poder de los Gobiernos en la Edad Media había conducido a la emergencia de los individuos libres que, por razones de interés egoísta y de auto-protección, tuvieron que reagruparse en diversas unidades sociales de «caballeros, hombres libres, monasterios, nobleza, mercaderes, y artesanos» [104]. Ninguno de estos grupos llegó a reconstituirse como totalidad social, puesto que sus miembros no compartían intereses comunes; a lo sumo, lograron establecer solamente un modo de cooperación y de convivencia sin otro lazo de unión, en una especie de "tolerable existencia en vecindad" —en suma, un modus vivendi, no algo con lo que cada individuo se sintiera, o pudiera sentirse, identificado [105].

El equilibrio social así alcanzado era, por tanto, inestable e incapaz de producir lo que Hegel llama un «sentido del Estado» [106]. Cuando falta tal sentido, es decir, cuando no hay una identificación real entre los fines personales de uno y los fines

de la vida pública, no puede haber identificación con esa vida ni la menor concepción compartida de una autoridad pública. El Estado se aparece entonces a los individuos meramente como un "Gobierno", una facción, algo que solo puede ser justificado como medio para servir a los intereses privados, y los oficiales de tales cuerpos políticos enfocan necesariamente su trabajo «con la voluntad de servir lo menos posible a la idea de lo universal» [107].

Dentro de este trasfondo normativo, habría que interpretar el Estado como un *contrato* social entre, por ejemplo, príncipes y estamentos; y la obligación *política* estaría mezclada (y, según Hegel, confundida) con vínculos de dependencia personal —exactamente como Hegel pensaba que había sido el caso en la Europa feudal. Los términos de un contrato social de este tipo pueden asegurar la fidelidad solo mientras queden satisfechos los intereses relevantes en juego; tan pronto emerjan nuevos intereses, o antiguos intereses excluidos en su tiempo del contrato tengan posibilidad de alzar la voz, la situación contractual entre el príncipe y los estamentos, o entre el Gobierno y el pueblo, se erosiona y la estabilidad del orden social queda debilitada.

La inadecuación del antiguo orden era demasiado evidente para necesitar explicación. Pero es que, además, los conflictos entre los estamentos y el príncipe, entre las demandas de modernización (con sus métodos de elevación de rentas, de formación de sus cuadros directivos en las universidades, etc.) y los intereses ligados a las viejas formas de vida no podían ser reconciliados. La concepción antigua, con su adhesión explícita al estatus social, que vinculaba al individuo por lazos de dependencia personal, suponía una concepción contractual de la vida social como negociación constante entre partes que representaban intereses independientes; mientras que la concepción moderna, en donde la autoridad política comparte explícitamente sus razones con todos los gobernados, estaba comprometida con la igualdad ante la ley, con los principios de justicia universal, con la libertad confesional, etc. La vieja concepción se había derrumbado bajo su propio peso, mientras que la nueva no solo podía mostrar la bondad per se de sus razones, sino

que además se trataba de un tipo de razones con las que el hombre moderno podía identificarse subjetivamente.

Como observaba Hegel, los argumentos aducidos por los estamentos en Württemberg equivalían a decir que, puesto que habían poseído unos derechos en el pasado, deberían conservarlos en el futuro; y planteaban esta reivindicación sin reparar en que la forma de vida en la que tales derechos tenían sentido se había hundido, precisamente por sus propias insuficiencias y contradicciones internas. Los derechos que esos estamentos reclamaban no podían ser derechos *actuales* en el mundo moderno: las leyes de la propiedad, los principios del derecho y las prácticas sociales de la vida actual hacían imposible mantener la fidelidad con unos principios que suponían lazos de dependencia personal como base de la vida política. No podían servir por tanto como las normas capaces de sustentar cualquier proyecto colectivo de vida moderna.

Los compromisos que sustentasen los nuevos proyectos colectivos tenían que ser, en cambio, de tal índole que, al ser articulados y expuestos a la luz del día, quedasen justificados como aquellos que podían convertirse en base racional para la propia identidad de la vida social. La dialéctica de estas razones conducía (como la *Fenomenología* había mostrado) a la tesis de que tales razones tenían que ser universales, el tipo de razones buenas y compartidas por todos los hombres. Pero la admisión de razones que sean buenas para otros nos obliga a compartir una determinada concepción de la autoridad para la vida social y el modo en que esa autoridad debe ser distribuida; lo cual nos *compromete* a su vez con una determinada concepción de la justicia (con sus concomitantes derechos a cosas tales como la libertad religiosa). Y estos tipos de compromisos son los únicos capaces de soportar el envite de las modernas exigencias de justificación universal. Es decir, que la fidelidad a las normas clave implícitas en las prácticas de la vida moderna nos obliga a decantarnos por los modernos Estados constitucionales y a rechazar, por irracional, la idea de centros duales de autoridad como los que existían en la vieja estructura del *Ständesstaat* (Estado estamental).

Según Hegel, el único argumento que los estamentos de Württemberg tenían para sus reivindicaciones era el de que la

vieja Constitución había sido siempre el modo en que las cosas se habían hecho, y que por tanto debería seguir conservándose ese modo de hacer. Pero las llamadas a la tradición per se son letra muerta en la vida moderna...; «la época no tiene nada que ver con [...] que [tales derechos] sean buenos o malos —dice Hegel—. Incluso la abolición de los sacrificios humanos, de la esclavitud, del despotismo feudal y de incontables infamias, fue en cada caso la cancelación de algo que había sido un antiguo derecho» [108]. Lo que los estamentos de Württemberg presentaban como una edad de oro de integridad y honor, sostenía Hegel, había sido de hecho una edad de corrupción y saqueo de los cofres del Estado, de una misma familia apareciendo una y otra vez con sus manos hundidas en el tesoro público, de un espectáculo sumergiéndose en un cenagal moral, hasta acabar en el colapso de la vida ética de Württemberg.

En respuesta a los que le acusaban, al igual que a todos los reformadores, de emplear el falaz argumento relativista de que «un siglo no puede tornar lo injusto en justo», Hegel respondía: «... pero deberíamos añadir: ni siquiera si esa secular injusticia ha sido tenida por justa todo ese tiempo» [109]. En su recusación más mordiente de los argumentos de los defensores de la "buena y vieja ley", Hegel comparaba a estos con los aristócratas franceses que volvieron a Francia desde su exilio en Alemania después de la caída de Napoleón y la restauración de la monarquía borbónica, diciendo que «*no habían olvidado nada ni aprendido nada*. [Los estamentos de Württemberg] parecían haber estado *durmiendo* durante los últimos veinticinco años, posiblemente los años más ricos que la historia del mundo había dado, y para nosotros los más instructivos, pues son ellos los responsables de nuestro mundo y nuestras ideas» [110].

Hegel —el hijo de un abogado educado en Tubinga que no había sido miembro de la *Ehrbarkeit* y, por tanto, no formaba parte de ese selecto grupo que tenía acceso a los asuntos públicos por derecho de nacimiento— estaba hablando sin duda por experiencia personal, y experimentaba probablemente una personal satisfacción al poner todas estas cosas sobre el tapete; el hombre que desde muy joven había abrazado la causa de la renovación espiritual y moral de su país, que ya en su adolescencia había entendido la Revolución como una nueva Refor-

ma, podía finalmente darse el gusto de desenmascarar públicamente a todos aquellos personajes que siempre había considerado moralmente corruptos.

Tampoco pudo ocultar Hegel su repugnancia ante lo que para él eran elementos retrógrados en la vida alemana, observando que todo el debate sobre la "buena y vieja ley", con su hipócrita pretensión de invocar un tiempo pasado de honor e integridad, ponía claramente de manifiesto la "típica enfermedad de los alemanes", a saber: «Su adhesión a este tipo de formalismos y su gran interés por ellos» [111]. La historia del modo en que Francia, Inglaterra y Polonia habían transformado sus estructuras de dependencia personal en Estados modernos, indicaba Hegel, carecía de este «nauseabundo rasgo de Alemania: el formalismo legal y documental completamente acartonado de los estados *(Länder)* alemanes» [112].

LA REACCIÓN AL ENSAYO POLÍTICO DE HEGEL

La decisión de Hegel de publicar su escrito tuvo la consecuencia imprevisible para él de precipitar la ruptura final e irrevocable con su viejo amigo y compañero de Württemberg Heinrich Paulus. Paulus había enviado también un extenso artículo sobre el mismo tema a la misma revista, pero fue rechazado por el equipo editorial en pleno por ser demasiado largo e inadecuado. Cuando poco después publicó Hegel el suyo —en el que defendía conclusiones muy diferentes de las extraídas por Paulus—, este interpretó el incidente como un acto de traición personal hacia él por parte de Hegel.

Las relaciones entre los dos eran ya tensas antes de que surgiese la discordia. Con anterioridad a su llegada a Heidelberg, Paulus le había pedido una evaluación de Thomas Seebeck, amigo de Hegel, con vistas a su posible contratación en Heidelberg. Las relaciones entre Hegel y Seebeck eran entonces excelentes, hasta el punto de que Seebeck había sido uno de los padrinos de Immanuel, el segundo hijo de Hegel. Pero en su nota confidencial a Paulus, Hegel observaba que Seebeck era ciertamente un magnífico compañero, pero no un pensador de primera fila. Al parecer, Paulus reveló indiscretamente a Seebeck la poco

entusiasta valoración que había hecho Hegel de sus credenciales intelectuales, y esta indiscreción provocó la ruptura de Seebeck con él [113].

Cuando Hegel tuvo que comunicar a Paulus que la revista había rechazado su artículo, trató de suavizarle las cosas diciéndole que no solo él, sino todo el cuadro editorial de la revista había votado en contra de su publicación; pero Paulus no quiso atender a razones, y cortó inmediata e irremisiblemente todo contacto social con Hegel. Su indignación lo llevó a publicar el artículo por su cuenta; en él atacaba con furia al príncipe de Württemberg y, con una absoluta falta de prudencia, envió incluso una copia al propio monarca. Este acusó el golpe. Cuando más tarde, en 1819, Paulus intentó visitar a su hijo moribundo en Württemberg, el príncipe ordenó su arresto y deportación inmediata.

La reacción al escrito de Hegel no se hizo esperar, e incluso sus amigos mostraron reservas ante muchas de sus cuestiones. No solamente Paulus se había enfadado con él; también Niethammer se sentía profundamente disgustado con lo que Hegel había hecho. A la luz de sus decepcionantes experiencias en Baviera y del modo en que los avances de los últimos años (y de su obra) iban rápidamente quedando abandonados en la cuneta, Niethammer pensaba que el panfleto era demasiado idealista en su tratamiento del verdadero problema del debate, y que Hegel había sido demasiado ingenuo en su visión del estado real de las cosas. «Yo apostaría —le dijo a Hegel— que no habrías escrito ese artículo si hubieras estado, como yo, en posición de tener que ver cara a cara la aplicación de esas racionalidades de gobierno.»

Para Niethammer, el monarca y sus ministros se habían comportado no como miembros de buena fe de la Confederación alemana establecida por la *Bundesakte*, sino «como si ellos fueran a la vez el emperador y el imperio», mientras que los estamentos se habían conducido (al menos a los ojos de Niethammer) como miembros de un sistema federal. Según Niethammer, los estamentos no estaban actuando, como Hegel insistía, simplemente como cuerpos reaccionarios que deseasen volver atrás el reloj.

Sin duda, concedía Niethammer, las dos partes se habían

mostrado un tanto petulantes en sus exigencias mutuas, pero los estamentos no pedían más que tener voz en la decisión que se iba a tomar sobre su futuro, negándose a dejarla simplemente al arbitrio del rey. En todo caso, el estancamiento resultante de todo esto significaría probablemente, concluía amargamente Niethammer, que la solución final tendría que ser impuesta por la fuerza. Niethammer acababa diciendo con tristeza a Hegel: «Lo más que puedo decir es que has defendido ingeniosamente una mala causa». (Acabando con una nota amable, Niethammer le enviaba saludos de parte de Schelling: aunque los dos antiguos compañeros habían dejado de escribirse desde hacía mucho, continuaban manteniendo entre sí un recuerdo relativamente cálido)[114].

Para otros amigos, Hegel se había colocado, injustificable y simplemente, del lado del monarca contra el pueblo, sin que hubiera discurso alguno sobre "democracia" en este panfleto (salvo para denigrarla) que fortaleciera esa posición. De hecho, Hegel había argumentado en contra de la democracia en ese escrito, pese a que había defendido claramente la participación política. En opinión de Hegel, la democracia según el modelo francés, en el que los votantes seleccionan sus representantes para una asamblea nacional de acuerdo con la regla de la mayoría, coloca a cada votante individual en la situación de tener asegurada la representación de sus intereses personales mediante un acto único, que solo tiene lugar cada pocos años y cuyo efecto es mínimo en el resultado general; cualquier votante racional se ve así tentado a pensar que su voto no merece siquiera el pequeño esfuerzo que supone el ejercicio de ese derecho. Además, como doctrina que privilegia la mayoría, la democracia no puede tener en cuenta los intereses de la minoría, y el ejemplo de Inglaterra mostraba que estaba sujeta a abusos y atrocidades de toda suerte. Así pues, habría que buscar algún otro modo de asegurar que los intereses del pueblo estuviesen representados en los debates políticos de cada día. Pero, según Hegel, eso tendría que traducirse en algún tipo de representación que implicase la existencia de grupos ya formados y articulados, y que pudiesen elegir entonces de entre su variedad de personas más cualificadas y capaces a los candidatos a representantes.

El "engranaje entre electores y elegidos" sería posible si hubiera un grupo apropiado de personas en el cual depositar el tipo de *confianza* que es necesaria entre elector y elegido, y que ofreciese al primero «la oportunidad de apreciar y comprobar las aptitudes y competencia de los candidatos» [115]. Y eso podría lograrse a través de instituciones intermedias que reuniesen a personas con vidas e intereses comunes y las comprometiesen en un proyecto común propio. Dentro, por ejemplo, del gremio, sus miembros participarían en la vida política del Estado eligiendo a quienes los representasen a nivel nacional. La participación política estaría así mediatizada por la participación en organizaciones más locales, y todos los intereses quedarían igualmente representados, porque el Gobierno nacional estaría obligado a incluir a todos los grupos relevantes. (En cualquier caso, Hegel pensaba que la Constitución de Württemberg propuesta era excesivamente "liberal", en el sentido de que prestaba demasiado poca atención a esos grupos intermedios.)

Según esta concepción de Hegel, que era una versión del programa que ya había elaborado en Jena en 1805-06, la participación en la vida política del Estado no podía ser directa, sino mediatizada, "orgánica", es decir, ejercida mediante una serie de instituciones intermedias que entretejiesen los proyectos personales en otros proyectos comunes más generales, que luego fuesen a su vez incorporados en un proyecto común del Estado.

Era por otra parte perfectamente claro qué tipo de individuos eran los que a juicio de Hegel deberían dirigir esas agrupaciones. Al igual que muchos reformadores de su tiempo, Hegel se apoyaba en la idea (mítica en su mayor parte) de que los franceses habían sido derrotados por unidades formadas por estudiantes llenos de ardor patriótico, cuando la verdad es que los franceses fueron derrotados por ejércitos bien adiestrados, mientras que el contingente de los "voluntarios" y su efecto real sobre el resultado fue magnificado por los proponentes de la reforma. (Los jóvenes con educación superior no superaron nunca el doce por ciento del ejército, e, incluso en el regimiento de voluntarios de Lützow, famoso por su composición "de estudiantes", la juventud educada era solo un tercio del total) [116]. Pero Hegel, utilizando ese sentimiento popular para sus propios propósitos, proclamaba que los «grandes acontecimientos de la

historia reciente, la batalla por la independencia de Alemania, habían inculcado en la juventud de nuestras universidades un interés superior a la mera preocupación por el sustento del futuro y por asegurarse unos ingresos. Algunos de ellos habían incluso derramado su sangre para que las provincias alemanas pudieran tener Constituciones libres; habían traído consigo desde el campo de batalla la esperanza de trabajar más pronto o más tarde con este fin, y de participar en la vida política del Estado; su educación científica los había preparado para este fin, y había destinado a la mayoría de ellos al servicio público» [117]. La elite estudiantil había luchado supuestamente por los diversos estados de "Alemania", y con ello se había ganado el derecho a dirigir esos estados. Lo que Hegel estaba diciendo era, clarísimamente, que los diversos estados alemanes deberían ser dirigidos por individuos que hubiesen sido educados en las universidades por profesores tales como Hegel.

LA OFERTA DE BERLÍN

Mientras Hegel estaba confortablemente asentado en su vida profesoral en Heidelberg, otros entramados se iban tejiendo. Después de que Hegel hubiera rechazado la oferta de Berlín, la facultad decidió no hacer de momento la oferta a ningún otro filósofo, sino diferir la provisión de esta plaza hasta que pudiera encontrarse a un hombre de "decisiva reputación" que la ocupara [118]. Así pues, la antigua cátedra de Fichte permanecía vacante, y eran muchos los miembros de la facultad que culpaban al ministro responsable de los asuntos universitarios, K. F. von Schuckmann, por las dificultades en contratar a un filósofo para la cátedra vacante. Von Schuckmann era, por temperamento, poco inclinado a los filósofos en general, receloso —como decía Friedrich von Raumer— de que «con el abracadabra de sus conjuros intentasen hacerse los amos del mundo» [119]. Pero, en el clima de reformas del Gobierno prusiano, el malestar de la facultad hacia Von Schuckmann acabó provocando una reorganización del Gabinete, y el Ministerio de Cultura fue separado del Ministerio del Interior de Von Schuckmann.

El 3 de noviembre de 1817, Karl Sigmund Franz Freiherr vom Stein zum Altenstein fue nombrado ministro de Cultura (aunque el cargo, al principio, no tenía ese nombre). Altenstein, al igual que Hegel, había nacido en 1770; los dos habían compartido no solo la misma experiencia generacional de la Revolución, las incursiones napoleónicas en Alemania y las llamadas "guerras de liberación", sino que también tenían una perspectiva similar sobre la forma y marcha de las reformas y sobre el papel crucial que habían de jugar la *Bildung* y las universidades en el nuevo orden social, todavía en fase de formación. Altenstein conocía además perfectamente las obras publicadas de Hegel, y ambos tenían algunos amigos comunes, como Sulpiz Boisserée, que activó ante Altenstein la causa de Hegel. (Thomas Seebeck, el padrino de Immanuel Hegel, era también amigo de Altenstein, pero su ruptura con Hegel impidió cualquier intervención en este asunto.) El ascenso de Altenstein a la dirección del Ministerio de Cultura volvió por tanto a poner inmediatamente sobre el tapete la contratación de Hegel.

Tras su nombramiento, Altenstein se aplicó inmediatamente a la solución de este asunto. El 26 de diciembre de 1817 escribió personalmente a Hegel, invitándole a asumir la cátedra de Fichte. (El mismo Altenstein corrigió al parecer tres borradores de carta, hasta cerciorarse de que estaba redactada en los términos precisos.) En un escrito sumamente halagüeño para Hegel, Altenstein le notificaba su enorme deseo de llevarlo a Berlín: «No estoy menospreciando las obligaciones que podrían retenerlo en Heidelberg, pero usted tiene unas obligaciones aún mayores con la ciencia, para la cual se le abre aquí un círculo más amplio e importante de influencia. Usted conoce lo que Berlín puede ofrecerle a este respecto» [120]. Altenstein le prometía utilizar su posición para ayudarle, y le ofrecía un salario de 2.000 coronas (táleros) prusianas y la promesa de contribuir con algo a los gastos extras del traslado. Se trataba de una subida sustancial: en Heidelberg, Hegel venía ganando unos 1.500 florines; mientras que el salario que se le ofrecía en Prusia, según sus propios cálculos, equivalía a unos 3.500 [121].

Hegel se sintió feliz con la oferta, que a su juicio había llegado en el momento justo. Desde la muerte del gran duque, le preocupaba el futuro de Baden (y el de Heidelberg, por tanto):

corrían rumores de que la dinastía de los Wittelsbach (es decir, los bávaros) iban a poner todo su empeño en reclamar el Palatinado, que nunca se habían resignado a ceder a Baden, y lo último que Hegel deseaba era caer en manos de un Gobierno bávaro.

Así pues, el 24 de enero de 1818 contestó que le encantaría aceptar el puesto por todas las razones que el mismo Altenstein había enumerado. Pero, jugando maliciosamente sus cartas, observaba que, debido a su carencia de "fortuna personal" y a sus deberes de padre de familia, no podía aceptar la oferta sin que antes quedaran aclaradas algunas cuestiones. Indicaba a Altenstein que el coste de la vida en Berlín era mucho más alto que en Heidelberg, lo cual mermaría considerablemente la importante subida que le estaban ofreciendo; además, acababa de pasar por el infierno de tener que instalar y preparar una casa en Heidelberg, y simplemente carecía de dinero para volver a repetirlo tan pronto; por último, los pagos efectuados ya en Heidelberg por los seguros de viudedad y de orfandad (las pensiones) se perderían completamente al trasladarse a Berlín. (El hecho de llevarle veintiún años a su mujer aumentaba la importancia que esta cuestión tenía para él.) Hegel sugería a Altenstein que la oferta por parte del Gobierno de un apartamento gratis podría aportarle algún alivio, como también le informaba de que necesitaría 200 federicos de oro (1.000 táleros) para subvenir a los gastos del viaje [122].

Una vez enviada esta carta, las cosas marcharon con bastante rapidez. El ministro de Cultura prusiano respondió a Hegel el 26 de marzo de 1818, garantizándole básicamente todas sus peticiones: en otras palabras, 2.000 táleros de salario, 1.000 táleros como compensación por los costes de la mudanza, y la promesa de correr con los gastos cuando trasladara sus enseres de Baden a Prusia (los costes de aduanas en Prusia eran especialmente altos en aquel tiempo). Solo no era posible, dijeron, la oferta de un apartamento gratis. También recibió seguridades sobre la estabilidad financiera de las pensiones de viudedad y de orfandad en Berlín [123]. El propio Altenstein respondió personalmente el 18 de marzo de 1818 con la promesa de hacer lo que pudiese para ayudar financieramente a Hegel y conseguir que fuese admitido en la Academia Prusiana de Ciencias, lo que

comportaba un pequeño, aunque no insignificante, estipendio [124]. (Posteriormente resultaría que Altenstein fue incapaz de mantener esta última promesa, cosa que causó un gran disgusto a Hegel.)

Una vez garantizados todos estos requisitos, Hegel envió su carta de aceptación al Ministerio de Cultura prusiano el 31 de marzo de 1818. Marie no se mostraba precisamente entusiasmada ante la perspectiva del traslado a Berlín, y hasta llegó a oponer alguna resistencia incluso después de que Hegel hubiese aceptado ya la oferta. Su propia madre tuvo que intervenir en el asunto, observando, en una carta a su hija del 4 de abril de 1818, que no tenía más «que tomar un mapa y señalar un pequeño trozo de terreno junto a otro mayor donde sus hijos y los hijos de sus hijos encontrarían suficiente espacio para construir sus hogares [...]. Tú y Hegel os sentiréis pronto como en casa en Berlín» [125]. Estas palabras de ánimo no fueron suficientes, y Hegel tuvo que recurrir a su fuerza de convicción con Marie. Todavía en una carta a su esposa al final de aquel verano, observaba Hegel que «la arena de Berlín [...] sería un área más receptiva para la filosofía que la de los románticos alrededores de Heidelberg», lo que parece indicar que aún seguía necesitando convencer a Marie de que el traslado a Berlín significaba una mejora [126].

Los prusianos deseaban que Hegel se trasladase inmediatamente a Berlín para empezar allí el semestre de verano (que comenzaba en torno a mayo), pero Hegel les respondió que le sería imposible una mudanza en un plazo tan breve, y que además le quedaban aún por impartir algunas de las lecciones que ya habían sido anunciadas e impresas en la lista de ofertas de la Universidad de Heidelberg. Los prusianos aceptaron la situación, y le contestaron que sería bueno que Hegel pudiese estar en Berlín para empezar el semestre de invierno de 1818 (que comenzaría en octubre), a la vez que le pedían que les enviase una lista de los temas de sus futuras lecciones.

Altenstein se sentía francamente satisfecho con su adquisición y le escribió a Hegel para decirle que su hermana ayudaría a Marie en las gestiones de la mudanza. Poco después, la hermana de Altenstein consiguió que la viuda Grabow le alquilase un apartamento para la familia Hegel, situado en la Leipziger

Strasse esquina a la Friedrichstrasse, por 300 táleros al año. El apartamento era muy céntrico y a solo unas pocas manzanas de la universidad; pero la familia Hegel permaneció en este apartamento solo alrededor de un año, para mudarse luego a otro más espacioso en el n.º 4 del Kupfergraben, cerca del río, más cerca incluso de la universidad y del núcleo monumental de la ciudad, y a solo unos cuantos metros de la gran avenida Unter den Linden, donde estaba la universidad [127].

Las noticias del contrato de Hegel en Berlín se difundieron rápidamente y fueron acogidas con inmenso interés. Su suegra (que también tenía razones para exagerar la hazaña de su yerno) afirmaba que se había hablado de su nombramiento incluso entre los entendidos de Nuremberg. Schleiermacher escribió a un amigo: «Se ha decidido que contemos aquí con Hegel, y hay fundados rumores de que [ocurre lo mismo] con A. W. Schlegel. Tengo curiosidad por ver cómo se las arreglan ambos para convivir tan de cerca» [128].

Uno de los futuros colegas de Hegel, Karl Wilhelm Ferdinand Solger, especialista en estética y traductor de Sófocles, le escribió a Hegel una carta muy cordial, diciéndole que esperaba con impaciencia el momento de conocerlo; que tenía en muy alta estima sus escritos, y que esperaba sinceramente que alguna forma de amistad pudiera establecerse entre ellos [129]. Incluso Goethe le comentó irónicamente a Sulpiz Boisserée que, con el reclutamiento de Hegel en Berlín, «el ministro Altenstein parecía querer crear para sí mismo un cuerpo de guardia científico» [130].

Hegel tenía por tànto toda clase de razones para sentirse optimista ante este nuevo contrato. Schiller había llamado a Jena el "punto focal" *(Mittelpunkt)* de la década de 1790, describiéndola como el lugar donde se habían dado cita y clarificado de repente los contornos de la vida moderna [131]. En una carta en la que informaba a su hermana Christiane de su inminente traslado, Hegel calificaba ahora a Berlín como un "gran punto focal", y más tarde repetía esa descripción en su lección inaugural [132]. El uso de la antigua caracterización schilleriana de Jena no era accidental: ante el giro que iban tomando las cosas en la Alemania post-napoleónica, Hegel supo ver que Prusia, a la que Hegel en su día había detestado, parecía estar alcanzan-

do la cima de la modernidad. Era un Estado dinámico, diligente en sus reformas, y aparentemente decidido a colocar la *Wissenschaft* a la cabeza de sus movimientos sociales. Era en Prusia —al menos así le parecía a Hegel en 1817 y 1818— donde la forma de vida moderna iba imponiéndose de manera más explícita, más desarrollada e institucionalizada. Dicho en otras palabras, Prusia se presentaba como el lugar en donde el tipo de cosas que Hegel había defendido en su filosofía estaba comenzando a ocupar claramente el centro de la escena. Heidelberg parecía estar condenada a caer bajo el Gobierno bávaro y a seguir el camino de Jena; Berlín, en cambio, se encontraba en lo que parecía ser un Estado vigoroso, clara e irreversiblemente comprometido con las reformas de la modernidad.

Sospechando probablemente que esta iba a ser su última oportunidad, Hegel hizo un rápido viaje de unos días a Stuttgart en la primavera de 1818 para visitar a algunos amigos y parientes. De hecho, fue la última vez que iba a ver su tierra natal. Al parecer, dedicó algún tiempo a hablar con las autoridades de Württemberg sobre la posibilidad de ser nombrado canciller de la Universidad de Tubinga; pero incluso aunque aquellas negociaciones hubiesen continuado, los dados habían sido ya decisivamente arrojados hacia el lado de Berlín.

Hegel volvió a Heidelberg, acabó sus lecciones del semestre de verano y se puso a preparar el viaje de toda la familia. Una vez organizado todo, él y su familia partieron para Berlín el 18 de septiembre de 1818. Viajaron desde Heidelberg a Frankfurt, y de Frankfurt a Jena, donde pasaron varios días con sus viejos amigos los Frommann (que poseían una casa especialmente grande en Jena). Immanuel Hegel celebró allí su cuarto cumpleaños, y Ludwig Fischer Hegel tuvo un encuentro feliz con un viejo amigo. El 23 de septiembre, Hegel se trasladó con su esposa hasta Weimar para hacer una breve visita a Goethe, visita que debió de complacer bastante a Marie, dado que Goethe era una gran (si no la máxima) celebridad literaria de su tiempo en Alemania; que su marido estuviese en tan buenos términos personales con el gran hombre debió de confirmar en Marie su sentido de la importancia del hombre con quien se había casado. El encuentro estaba fijado para las tres de la tarde, y fue al parecer muy corto; Goethe anotó que había tenido «el placer

de hablar con los Hegel durante un momento, y que le habría complacido mucho haber podido prolongar aquella conversación» [133]. Un testigo de aquella visita comentó que Marie Hegel no parecía «tener muy buena salud» [134]. De hecho, Marie Hegel había sufrido otro aborto a finales de 1817; el invierno no había contribuido mucho a su recuperación, y el 28 de julio de 1818 había ido al elegante balneario de Bad Schwalbach para tomar las aguas y adquirir fuerzas, en parte sin duda con vistas al inminente viaje [135]. Pero su salud seguía siendo bastante frágil en el momento de la mudanza a Berlín.

Tras dejar Jena, la familia Hegel recorrió durante cuatro días aquellas excelentes carreteras, como Hegel las describió, pernoctando en Weissenfels y Wittenberg (la ciudad en la que, según la leyenda, Lutero clavó sus tesis en la puerta de la catedral), para llegar a Berlín el 5 de octubre de 1818 y tomar posesión de su nuevo apartamento. Marie se sentía exhausta, pero los niños habían soportado bien el viaje y Hegel estaba más que satisfecho de encontrarse en su nuevo entorno, aunque al principio se sintió aturdido ante la caótica naturaleza urbana de Berlín.

Hegel, que siempre había alabado a Aristóteles y en particular su política, había sido caracterizado en la década anterior como el moderno Aristóteles (en contraste con Schelling, a quien se le llamaba el moderno Platón). Esa caracterización parecía haber arraigado, puesto que otros continuaron usándola en Heidelberg [136]. En el punto en que ahora se encontraba Hegel, el calificativo parecía ser aún más adecuado: Aristóteles había sido un griego extraño a la vida ateniense que había venido a Atenas a comprobar la importancia de esa ciudad para comprender la ética y la política en términos no provincianos y más humanos en general; Hegel pensaría sin duda que su desembarco en Berlín era una situación análoga. Su propia vida había encontrado su orientación en Heidelberg; ahora se hallaba en el punto central donde la vida moderna se estaba apoderando de la escena. Por vez primera en su vida, Hegel llegaba a un lugar antes de que su período de gloria hubiese pasado, y él sería el extranjero suabo llegado a la gran ciudad para teorizar sobre lo que había de vivo y de muerto en la vida de Berlín en su momento de transición a un nuevo orden más racional.

Los acontecimientos, sin embargo, iban a tomar un giro inesperado para él: no había pasado ni un año desde su llegada a Berlín, cuando la reacción comenzó a cobrar tal fuerza en Prusia, que obligó a Hegel a replantearse lo que su filosofía tenía que decir sobre un mundo que de modo tan rápido e inquietante se iba alejando de la forma que él había imaginado.

10

BERLÍN: REFORMA Y REPRESIÓN EN EL PUNTO FOCAL (1818-1821)

LA PRUSIA DE HEGEL Y LA UNIVERSIDAD DE BERLÍN

Al aceptar su nuevo destino en Prusia, Hegel tenía que trasladarse a un *Land* que antaño había despreciado y que, tanto geográfica como culturalmente, se hallaba a mucha distancia de su nativa Württemberg. Pero la Prusia en la que Hegel iba a instalar su nueva residencia no era ya la Prusia de su juventud, pues hacia 1818 Prusia se había tornado en el centro del movimiento de reforma post-napoleónico. De modo que Hegel tenía todas las razones para creer que iba a trasladarse al *Land* en el que estaba emergiendo el perfil de la vida moderna sobre la que tanto había reflexionado.

Hasta llegar a esta situación, Prusia había recorrido un largo trecho. Para empezar, la reforma había sido más una imposición que un brote espontáneo. Aunque en los períodos anteriores al siglo XIX Prusia había sido una de las grandes "potencias europeas", a comienzos de dicho siglo su categoría había descendido muy peligrosamente a la de un país menor, sin que se descartase incluso la posibilidad de su desaparición. Ya en la década de 1790 la habían puesto a la defensiva los éxitos militares de los franceses, que luego la ocuparon tras la catástrofe de Jena. Por añadidura, Napoleón insistió en que Prusia corriese con los costes de la ocupación, que ascendían a la aterradora

suma de 216 millones de francos [1]. Además, el Tratado de Tilsit de 1807 redujo el tamaño de este país a la mitad, despojándolo de todos los territorios situados al oeste del río Elba. Las catástrofes de Jena y Auerstädt habían dejado maltrecha la famosa potencia militar prusiana, y cuando la corte huyó de Berlín ante los avances de las tropas napoleónicas, los franceses se apoderaron de la administración de muchas provincias, minando así la autoridad del Gobierno prusiano. Al desmoronarse la autoridad política central, las organizaciones provinciales de los estados, animadas por Napoleón, vieron aumentar progresivamente su poder económico y político; pero la amplísima destrucción de las granjas y las demandas de alimento, ganado y caballos durante la guerra, devastaron la agricultura del país. Para empeorar aún más las cosas, Napoleón forzó la inclusión de Prusia en el sistema continental por él diseñado, despojándola así de la posibilidad de acceder al mercado de exportación de Inglaterra, con la consecuencia de que el precio del grano, absolutamente crucial para la salud de la economía prusiana, se hundió.

En este escenario de desintegración económica y política, se extendieron la enfermedad y el hambre: solo en Berlín, y entre los años 1807 y 1808, murieron 4.300 niños de los 5.846 que habían nacido, y el número de suicidios se elevó repentinamente [2]. El antiguo Gobierno y el antiguo ejército prusianos habían quedado totalmente desacreditados; y para 1810, la deuda del Estado había subido, desde los 53 millones de táleros de 1806, a más de 100, para volver a ascender en 1815 a más de 200 millones de táleros [3]. Era evidente que Prusia estaba desangrada por la hemorragia en sus finanzas y destrozada en su política.

Sin embargo, todos estos desastres habían creado un margen de apertura para quienes deseaban introducir en Prusia reformas modernas e incluso sociales y políticas al estilo francés, y Hegel era uno de los que simpatizaban profundamente con esta aspiración. Los reformistas se percataron de que la crisis prusiana había desacreditado a las viejas elites y al viejo modo de hacer las cosas, por no haber sabido estar a la altura de las trágicas circunstancias. Ahora había llegado el tiempo de algo nuevo y diferente, de algo que se ajustase más a las líneas en

cuya dirección los franceses estaban empujando a Europa. Mientras Napoleón estuviese presente y dominase, el rey de Prusia tenía escasas opciones: o se avenía a las reformas, o corría, según todas las apariencias, el riesgo de desaparecer, arrastrando con él a su Estado.

El Gobierno reformista de Stein

En 1807 se constituyó un Gobierno reformista bajo el liderazgo del barón Von Stein como primer ministro. Mientras Stein trataba de reconfigurar la vida prusiana según una idea que aunaba la teoría económica inglesa del libre mercado con un liberalismo aristocrático y la conservación de parte de la vieja estructura corporativista del antiguo régimen alemán, tenía también el firme convencimiento de que la clave del éxito estaba en la existencia de una burocracia administrativa bien educada que pudiese realizar las reformas proyectadas de un modo disciplinado y racional. Stein creía igualmente que, para poder sobrevivir como Estado moderno, Prusia tenía que ofrecer a sus ciudadanos algo con lo que pudieran identificarse; y eso podía lograrse si abría la sociedad a ciertas ideas liberales, desarrollando una forma de Gobierno no democrático, aunque representativo, en el cual los propietarios pudieran participar en la administración»; una idea cuyo modelo le fue suministrado por Inglaterra[4]. (En aquel país, sostenía Stein, los costes de la administración nacional eran bajos porque las comunidades locales asumían una buena parte de ellos; y lo hacían gustosamente porque se sentían "identificadas" con su Estado)[5].

El 9 de octubre de 1807, el Gobierno de Stein publicaba un edicto con el objeto de poner en práctica la idea francesa de las "carreras abiertas al talento". En él se anunciaba que, a partir de ese momento, todas las ocupaciones estarían abiertas a los más cualificados (es decir, que se instauraba un mercado libre de trabajo); que se levantaban las restricciones sobre la venta de las propiedades territoriales nobles, y que, a partir de 1810, desaparecerían las relaciones feudales de subordinación en las haciendas[6]. Un año después, la "ordenanza municipal" de Stein, publicada el 19 de noviembre de 1808, trataba de apli-

car la idea inglesa de autogobierno que permitiría construir el Estado desde abajo a través de las comunidades locales, y concedía a los propietarios de bienes la autorización para administrar sus asuntos locales.

Las ideas de Stein colisionaban frontalmente con lo que ya Hegel había diagnosticado como el insalvable conflicto entre el "universalismo" modernizante y las estructuras particularistas provincianas con sus feroces modos de defender su propio sentido de la identidad, sus ideas enquistadas sobre la manera de gobernar las cosas y las diversas estructuras de autoridad local y privilegio que se habían ido acumulando con el correr de los años. Es verdad que las ciudades de Prusia no tenían la estructura provinciana típica de la Alemania del sur (donde Hegel había crecido), pero aún así seguían arrastrando consigo una impresionante colección de privilegios, exenciones y concesiones locales que imprimían a cada localidad un carácter diferente del de las demás.

La "ordenanza municipal" de 1808 venía a acabar más o menos con todos aquellos particularismos. A partir de ahora, declaraba la "ordenanza", habría «un solo derecho de ciudadanía» en lugar del abigarrado conjunto de estipulaciones locales sobre ciudadanía y privilegios; solo habría *una* "ciudadanía" reconocida como "estamento" por la ley prusiana, frente a la multiplicidad de "ciudadanías" dependientes de cada localidad. Los que tenían el derecho de "ciudadanía" en las ciudades se ocuparían ahora de los asuntos de sus localidades; el viejo gobierno de gremios y corporaciones asociados con un determinado magistrado tenía que ser liquidado. Aunque la "ordenanza municipal" de Stein no abolió enteramente todos los privilegios de las ciudades (por razones políticas tuvo que dejar intactos algunos de ellos), su orientación general era clara: la ciudadanía de una ciudad formaría un continuo con la ciudadanía del Estado, y desde este momento perdería su capacidad de enfrentarse o competir con este [7].

Al imponer estas ordenanzas, Stein tuvo también que enfrentarse con el problema generado por la antigua política prusiana que, al hacer a los Gobiernos locales dependientes de la autocracia estatal, había favorecido el alejamiento de la población de sus propias instituciones gubernamentales. Las reformas

de Stein tuvieron así que enfrentarse con la tarea de convertir a aquellas gentes de *súbditos* en *ciudadanos*, a fin de motivarlas a crear nuevos apoyos tanto de riqueza como espirituales. El mercado libre y las reformas administrativas, junto con la representación en el Gobierno mediante su participación en los estamentos, crearía la dinámica necesaria para superar el dilema de reconciliar el énfasis particularista de unos privilegios históricamente fundamentados con las modernas demandas de fidelidad de los ciudadanos al Estado [8]. La identificación de los individuos con sus propias comunidades y estamentos se vería orgánicamente ampliada a la comunidad más amplia del Estado mismo.

Bajo el mandato de Stein, el viejo sistema autocrático de gobierno, en el cual el rey tomaba todas las decisiones y solo recibía consejo de un Gabinete nombrado por él mismo, quedó desmantelado en los primeros estadios de la reforma. En su lugar, se creó en noviembre de 1807 un sistema de ministros de mentalidad reformista, al frente cada uno de ellos de un departamento específico. Stein asumió solo el papel de "ministro director" de tal grupo, un primero entre iguales, que era exactamente como él lo deseaba; a los ojos de Stein, el Ministerio debería ser un cuerpo colegiado en el que no hubiese ningún líder claro con más privilegios que los restantes. Tal como Stein había organizado las cosas, Prusia iba a quedar dividida en distritos administrativos locales que, a su vez, serían integrados en distritos gubernamentales que supuestamente operarían como corporaciones colegiadas (y no, según las líneas centralizadoras del modelo francés, bajo la autoridad de un único *Prefect*) [9].

Las reformas de Hardenberg

Stein no tuvo nunca ocasión de comprobar la operatividad de sus ideas. Bajo la presión francesa, tuvo que dimitir en 1808 y escapar a Rusia cuando Napoleón puso precio a su cabeza. El conde Von Dohna, Friedrich Ferdinand, y Karl Altenstein ocuparon el lugar de Stein como encargados del Gobierno; pero esta ordenación iba durar muy poco: en junio de 1810, el rey

nombró a Karl August, príncipe Von Hardenberg, canciller, un cargo recién creado. Después de haber sido el principal negociador prusiano en el Tratado de Basilea de 1795 con Francia, Hardenberg se había encargado de las negociaciones más importantes, de modo que parecía la persona adecuada para tomar en sus manos el programa de reformas.

Al igual que Stein, Hardenberg había estudiado en Gotinga; al igual que Stein, formaba parte de la nobleza; y, al igual que Stein, se alineaba firmemente con los reformadores. Pero, a diferencia de Stein, Hardenberg deseaba ser algo así como un primer ministro inglés, y su deseo se vio cumplido cuando fue nombrado canciller. Stein era idealista, pragmático y brusco; Hardenberg también era pragmático, pero elegante. Stein se inclinaba por una vida particularista, casi provinciana; Hardenberg continuaba hablando de la "máquina del Estado", no de las "unidades orgánicas" que habían llegado a impregnar el discurso político.

Aunque el compromiso de Hardenberg con las reformas no era menor que el de Stein, sus ideas sobre las innovaciones requeridas y sobre el modo de realizarlas se alejaban de las de Stein en algunos puntos clave. Ni Stein ni Hardenberg tenían inclinación personal por la democracia, y en lo tocante a un Gobierno representativo, Hardenberg se situaba mucho más lejos del mismo que Stein. Al igual que a Stein, a Hardenberg le preocupaba el modo de ligar a los individuos con el Estado de manera que este quedara reforzado, pero a diferencia de Stein, Hardenberg no tenía lazo alguno con los ideales de la pequeña ciudad o de las antiguas corporaciones. Era por tanto una persona más idónea que Stein para imponer reformas económicas liberales a expensas de las comunidades particularistas, y bastante más inclinada que Stein hacia modelos de centralización estatal más parecidos a los franceses.

Para Hardenberg, la cuestión central era la de reinstaurar la autoridad y el poder del Estado, y si los viejos estamentos particularistas sufrían en el camino, tanto peor para ellos: simplemente, tendrían que resignarse. Pensar en algún tipo de Constitución escrita era para Hardenberg menos importante que realizar las reformas económicas y administrativas que por fuerza tendrían que preceder a cualquier ordenamiento constitucional.

Aunque Hardenberg pronunció elocuentes discursos sobre el propósito de la reforma, no tenía ninguna intención de introducir reformas democráticas genuinas, en el sentido más expansivo de devolver una amplia responsabilidad al electorado popular; la Administración iba a seguir detentando la plena autoridad sobre el gobierno del Estado.

Hardenberg se movió sin demora y con gran resolución para poner sus reformas en práctica, publicando en rápida sucesión varios edictos radicales. El 20 de octubre de 1818 emitió una normativa mercantil que institucionalizaba la idea de las carreras abiertas al talento; el 27 de octubre publicó un edicto financiero dirigido a la igualación de las cargas de impuestos; y el 28 de octubre publicó otro, exigiendo que la licencia para cualquier negocio estuviera emitida no por el gremio local correspondiente, sino por el Estado [10].

Este último edicto era un golpe directo contra el corazón mismo del corporativismo de la vida alemana, un movimiento para despojar decisivamente de su autoridad a los poderes locales que históricamente la detentaban y entregarla al Estado (llevando con ello más lejos el impulso iniciado por Stein en la "ordenanza municipal" de 1808). La mayoría de los poderes establecidos se había opuesto firmemente desde el principio a estas reformas, e incluso la amenaza de conquista o de otra humillación por parte de la Francia napoleónica solo había servido para enconar su hostilidad al proceso reformador. Ni la nobleza, ni los mandos militares deseaban ver anulados sus privilegios tradicionales. Por otra parte, la "ordenanza municipal" de Stein había tenido el paradójico efecto de estimular o crear pequeñas bolsas de particularismos en Prusia en lugares donde antes habían sido eliminados, cuando los habitantes de las ciudades recién emancipadas comenzaron a afirmar sus derechos contra los del Estado [11].

Algunos otros elementos de la reforma se habían mostrado asimismo contraproducentes: el resultado de emancipar a los campesinos de las ataduras feudales —una reforma originalmente recusada por muchos elementos de la nobleza— supuso que muchos grandes terratenientes se apropiaron de las tierras de los campesinos, con lo que los colocaron en una situación incluso peor que la que antes habían tenido, mientras que los

nobles se hacían aún más ricos y más convencidos de su capacidad para prevenir cualesquiera otros cambios. Cuando Hardenberg convocó una "Asamblea de Notables" en 1811, intentando puentear a los estamentos tradicionales, se encontró paralizado por el hecho de que el colapso de la autoridad central en 1807 y algunas de las reformas de Stein no solo habían revitalizado a los estamentos, sino que habían favorecido en ellos una dura oposición a cualquier tipo de reforma; esos estamentos se habían convertido en una fuerza imposible de desmantelar de manera inmediata. La "Asamblea de Notables" no tardó en convertirse en un foro de ataque a las reformas, en lugar de constituirse en un cuerpo que unificase al país en torno al paquete de medidas que Hardenberg había preparado.

Los reformadores (Stein, Hardenberg y todos sus colaboradores) se enfrentaban a un terrible dilema: no contaban realmente con ningún conjunto social para sus reformas, fuera de un pequeño sector educado de la burocracia prusiana. Eran muchas las gentes que se mostraban o indiferentes o indignadas, y los nobles oponían todo su peso muerto contra las reformas. Tanto Stein como Hardenberg habían apelado a una versión prusiana de la sociedad inglesa y francesa que en Prusia no existía, y que ellos trataron de crear; pero para hacerlo tenían que pactar precisamente con los elementos de la sociedad que eran contrarios a dicha versión.

Al igual que la mayoría de los implicados en el movimiento de la reforma, a Hardenberg le obsesionaba la idea de que esta reforma tenía que implantarse sin revolución; el temible ejemplo de la Revolución francesa y el deseo de evitar a toda costa que se produjera algo similar en Prusia estaba en la base de casi todos los movimientos de reforma. El resultado fue que Hardenberg se vio obligado a zigzaguear de acá para allá en su política; ya en 1812 el movimiento de reforma estaba empezando claramente a agotarse, pero en 1815 la derrota de Napoleón y el Congreso de Viena minaron aun más el impulso del proceso de reforma. Tras la caída de Napoleón, Prusia, que aparentemente había estado a punto de desaparecer como Estado importante, se encontró de repente enriquecida con las tierras ganadas a consecuencia del terremoto post-napoleónico; Prusia controlaba ahora grandes áreas de Renania, y era con-

siderada como una de las defensoras de "Alemania" a lo largo de la frontera con Francia. Berlín adquirió entonces un estatuto semejante al de Viena como uno de los puntos centrales del mundo germánico. Y desaparecido el temor a la humillación por parte de Napoleón, el grupo anti-reforma se sintió aun más envalentonado.

En estas alteradas circunstancias, la Constitución que el rey venía prometiendo desde 1810 y que había confirmado públicamente el 22 de mayo de 1815 —cuando todos los aliados se estaban preparando para su batalla final contra Napoleón— fue aparcada indefinidamente. Incluso los reformadores estaban convencidos de que no sería posible redactar una Constitución hasta que no se hubiesen realizado en la sociedad las reformas a gran escala que el momento histórico exigía; y con el interés por la reforma debilitándose por momentos la promesa de la Constitución empezó a hacerse más y más distante.

A pesar de todo, los reformadores continuaban creyendo firmemente que Prusia podía ser un Estado moderno sostenible solo a condición de demoler las barreras entre Gobierno y sociedad, entre el príncipe y el pueblo, y de crear un Estado con el que sus gentes pudieran verse identificadas; y eso requería una Constitución que proporcionara lo que para los reformadores era el único modo de que los ciudadanos se integrasen en el Estado. En caso contrario, seguiría vigente la habitual práctica alemana de entregar su lealtad a la localidad o pequeña ciudad de provincias, y no a una abstracción como la del "Estado" o la "monarquía". Sin esta vinculación a un sentido más amplio del Estado, los defensores de la provincia y otros particularistas continuarían apoyando a un príncipe o a otro según lo necesitaran o les conviniera prescindir de él. El problema de la representación en el Gobierno se acentuaba a medida que la actual experiencia de las instituciones representativas enfriaba el entusiasmo de los reformadores por tal Gobierno; cuando esas instituciones eran convocadas a sesión, se transformaban indefectiblemente en foros que reclamaban la reinstauración de sus antiguos privilegios.

Aunque la demora de las reformas era evidente en 1817 y 1818, cuando Hegel todavía estaba considerando si debía o no ir a Berlín, lo que aun no estaba claro para todo el mundo era

si esas reformas habían muerto del todo o se trataba simplemente de que requerían más tiempo que el que la euforia de la época de las "guerras de liberación" había hecho esperar a algunos.

Hegel adoptó claramente la segunda opción. La oposición era algo que sin duda había que esperar; pero las fuerzas sociales que impulsaban la reforma no debían desvanecerse solo porque los representantes de una forma de vida anticuada se sintiesen desolados ante la pérdida de su papel protagonista en el escenario de la historia. Las diversas coacciones y presiones religiosas y económicas que habían colocado ya a Inglaterra y a Francia en la senda de la vida moderna, se encontraban ahora en pleno vigor en Alemania y especialmente en Prusia bajo el liderazgo de Stein primero y más tarde de Hardenberg. La reforma moderna que desde hacía tanto tiempo había esperado Hegel iba ahora, bajo su inspiración, a tomar nuevo aliento, y a él le iba a tocar jugar su papel en ella.

La Universidad de Berlín

El modo en que la Universidad de Berlín había sido fundada, y su desarrollo, jugaron un papel no pequeño en la idea que Hegel se fue haciendo del lugar que iba a ocupar en esa ciudad. El virtual colapso del Estado prusiano en 1806 había inducido a una serie de personas influyentes en Berlín a abogar porque se fundase allí una nueva universidad. Esperaban que esta universidad fuese el polo de atracción de líderes intelectuales, en los que veían la condición necesaria para una reforma y una reconstrucción de su Estado que devolviese a Prusia algo del prestigio que tan abruptamente había perdido. La idea de fundar una universidad en Berlín tuvo su origen en la petición, elevada por la facultad de Halle (que había sido clausurada por Napoleón en 1807), de ser reestablecida en esa ciudad. Al recibir de T. A. H. Schmalz (el rector de Halle) el referido requerimiento, se cuenta que el rey de Prusia, Federico Guillermo III, comentó: «El Estado debe reemplazar con el poder espiritual el que ha perdido físicamente». Puede que esta fuese la única frase de contenido remotamente filosófico que saliera de su boca,

pero produjo un gran impacto, especialmente en los intelectuales modernistas como Hegel. La idea obtuvo general aceptación, y empezó a ser citada en distintas versiones entre la gente de Prusia. En 1807, el rey autorizó al jefe de su Gabinete, Karl Friedrich Beyme, a investigar la posibilidad de erigir una universidad en Berlín [12]. Cierto que eso no significaba todavía que se hubiese tomado ninguna decisión en firme acerca de la necesidad o conveniencia de fundar tal universidad; pero tras recibir el encargo del rey, Beyme solicitó de varias figuras eminentes, entre ellas Fichte, sugerencias acerca de la forma que debiera adoptar esa universidad en el supuesto de que se decidiese establecerla [13].

Ninguna de las propuestas sometidas a Beyme (particularmente la de Fichte) resultó ser factible, pero el debate cobró nuevo cariz cuando, en la primavera de 1808, Friedrich Schleiermacher publicó un opúsculo titulado *Pensamientos ocasionales sobre las universidades en un sentido alemán*. Schleiermacher, de quien Beyme no había solicitado nada sobre el particular, publicaba sus ideas de manera independiente, defendiendo en ese ensayo una visión de la universidad más o menos conforme al modelo de Jena. Sostenía que, dado que el conocimiento es una totalidad que ningún investigador singular puede abarcar, el Estado debe crear por ello la universidad como una institución moderna en la cual investigadores y eruditos puedan concurrir y constituir en mutuo concierto la deseable unidad del conocimiento. La facultad central en una tal universidad debía ser la de Filosofía —y conviene no olvidar que quien así argumentaba, Schleiermacher, era un teólogo—, puesto que solo la facultad filosófica es plenamente autónoma (retrotrayéndose así a la tesis defendida por Kant en *El conflicto de las facultades*) y capaz, por tanto, de representar y de realizar la unidad del conocimiento, que debe ser la base de una institución moderna de la enseñanza.

La práctica clave en semejante universidad, argumentaba Schleiermacher, es la conferencia o "lección", pues las conferencias son los "aspectos sagrados" de la «común vida científica de la universidad» [14]. En este tipo de lecciones, el profesor no solo presenta y promueve el modo en el cual cobra realidad un conocimiento no trabado por la ortodoxia, sino que ayuda ade-

más a los estudiantes (como ejemplo y como pedagogo) a realizar por sí mismos ese cometido, a constituirse ellos mismos en individuos adecuadamente *modernos*. (En esta formulación de Schleiermacher emerge claramente de nuevo la idea, propuesta por Fichte en Jena, del "profesor como héroe moderno", distinto de la ridícula y anticuada figura profesoral.) De aquí se seguía además, como puso explícitamente de relieve Schleiermacher, que la libertad académica ha de ser la piedra de toque de la universidad moderna.

El ensayo de Schleiermacher fue muy leído en los círculos pertinentes, e informó en buena parte el trasfondo de la discusión acerca de lo que debiera ser la universidad que se fundara en Berlín, cobrando particular relevancia tras la gran conmoción que habían sufrido los Ministerios prusianos después de 1807, cuando Napoleón forzó la dimisión de Stein y Beyme fue destituido como ministro. El sucesor de Beyme, el conde Von Dohna, nombró a Wilhelm von Humboldt, en febrero de 1809, jefe de una sección recientemente fundada por el Gobierno prusiano sobre "religión y educación pública", y le encargó específicamente que trazara el plan de la nueva universidad. Von Humboldt había estudiado Derecho y Filología en la Universidad de Gotinga (y también Derecho en la Universidad de Frankfurt am Oder), pero había vivido en Jena desde 1794 hasta 1797 y había comulgado con la concepción del mundo de esta universidad. El 12 de mayo de 1809, Von Humboldt sometió su propuesta al rey. En ella propugnaba el establecimiento de una universidad al estilo de Jena (aunque sin mencionar este nombre), en la cual los fines educativos se orientasen principalmente a la promoción de la *Bildung* (esto es, el cultivo de sí mismo y el amor íntimamente motivado por el aprendizaje y la educación) de los estudiantes durante su estancia en la institución, y a prepararlos así para ser ciudadanos plenamente modernos de un Estado plenamente moderno. Para cumplir estos fines, la universidad tenía que realizar en su seno la unión de "enseñar e investigar", los dos grandes lemas de la universidad de Humboldt que habían de perdurar en virtualmente todas las universidades modernas hasta nuestros días. La universidad tenía que organizarse en torno a la idea de que la *Wissenschaft*, la totalidad de las disciplinas impartidas,

constituía un fin en sí mismo, de que la libertad académica era, en consecuencia, de máxima importancia, y que el propósito de la universidad era que los estudiantes de la universidad fuesen *enseñados* por profesores que les impartieran el estado actual de una *investigación* en la que ellos mismos estuviesen comprometidos. La publicación no era la parte más importante de la universidad así contemplada, que, de acuerdo con la visión de Humboldt, debía basarse en una concepción dinámica y evolutiva del conocimiento: el profesor debía comunicar en sus lecciones los últimos y mejores pensamientos sobre la materia, y los estudiantes debían integrar estos contenidos en sus propias vidas y continuar por sí mismos el proceso. El resultado debía ser que los estudiantes salieran de la universidad con la formación necesaria para continuar el progreso de aquella *Bildung* durante el resto de sus vidas. Por otra parte, lo mismo en este proyecto de Humboldt que en el modelo de Jena, se postulaba con el mayor énfasis que la meta de la universidad *no* fuese el convertirse en un lugar de adiestramiento para la práctica de profesiones: la universidad debía ser una incubadora de hombres de gusto y de cultura, capaces de autodeterminación, que habrían de emerger como los líderes adecuados y los funcionarios estatales de una forma de vida moderna y libre.

Humboldt logró convencer a las autoridades de que siguieran adelante, y el 10 de octubre de 1809 celebró su primera reunión el senado de la facultad. (Esta reunión estuvo presidida por el primer rector de la universidad, T. A. H. Schmalz, que antes lo había sido de Halle, y que más tarde sería una de las personas que con mayor insistencia se opondrían a Hegel.) Muy pronto, el 29 de octubre de 1809, comenzaron las primeras clases.

La universidad fue un éxito; apenas realizada su apertura, ya había atraído a muchas lumbreras de la vida intelectual alemana y se había alzado como modelo de la moderna universidad reformada. Pero la realidad no tardó en hacer acto de presencia. A Humboldt le disgustaron tanto las innumerables y puntillosas demandas de las luminarias atraídas por la universidad que, incluso antes de que esta se inaugurase formalmente, dimitió de su cargo y abandonó Berlín. Por su parte, los profesores comprobaron con escasa satisfacción que las promesas

de que iban a recibir la remuneración y el apoyo financiero que había propuesto Humboldt no llegaban a cumplirse. La propuesta de Humboldt era que el salario inicial de un profesor rondase los 1.500 táleros anuales; pero la realidad fue que esta cifra se redujo a unos 800 táleros, cuando el coste de la vida para que una familia burguesa pudiera mantenerse a un nivel social adecuado a su condición oscilaba entre 600 y 1.000 táleros por año [15]. Los propios estudiantes se mostraron más interesados por las carreras prácticas que por la *Wissenschaft* en sí misma, con la consiguiente decepción de los profesores. Para colmo, y como resultado de una nueva crisis de la Administración prusiana, le tocó en suerte hacerse cargo de la institución universitaria a K. F. von Schuckmann, quien dictó un decreto por el que ordenaba que la universidad dependiera completamente del Gobierno en sus costes operativos, en lugar de obtener ingresos independientes que procediesen de fundos o fundaciones (como había sido el caso en las primeras universidades modernas).

En julio de 1811 la facultad eligió como rector a Fichte, quien declaró desde el principio que se mantendría fiel a los mismos elevados ideales en que se había inspirado Humboldt para fundar la universidad. Pero no tardó en ganarse la general enemistad de sus colegas, desencadenando una especie de guerra civil académica intramuros de la universidad, que en más de una ocasión tuvo todas las características de un choque entre personalidades. Cuando Fichte, por ejemplo, promulgaba un edicto rectoral, tenía la costumbre de presentárselo a sus colegas diciendo: «No soy yo, en tanto que individuo, quien dice y quiere esto, sino la Idea, que habla y actúa a través de mí» [16].

Los conflictos de Fichte con el profesorado alcanzaron su cota máxima con motivo de un incidente concreto. En su discurso inaugural como rector, Fichte había advertido que la mayor amenaza que podía gravitar sobre la libertad académica, que constituía la sangre misma de la universidad moderna, era que los estudiantes no fuesen fieles a su vocación. Esta vocación consistía en sumergirse totalmente en el estudio de la "ciencia"; pero en su lugar —dijo— los estudiantes estaban retornando a sus viejos hábitos de vida, caracterizados por el pendenciero talante de las diversas fraternidades, las borracheras y

los duelos. Eso era, se lamentaba Fichte, lo que había acabado por dar al traste con la Universidad de Jena [17]. El hecho de que un estudiante judío fuese atacado por otros compañeros (cuya intención era provocarlo para que los desafiase a duelo), enojó particularmente a Fichte, quien se dispuso a castigar a los atacantes. Pero sus esfuerzos no encontraron apoyo en numerosos colegas de la facultad, lo cual le encolerizó aún más. Uno de los que juzgaban demasiado severas las medidas del rector fue Schleiermacher, que no era amigo de Fichte e incluso había insistido en dar sus lecciones a la misma hora que este, privándolo con ello de potenciales asistentes a sus clases [18]. Enfurecido, Fichte dimitió de su cargo de rector.

Este cúmulo de conflictos universitarios fue degenerando en mutua hostilidad e intercambio de insultos entre personalidades académicas, y las llamadas guerras de liberación contra Napoleón no hicieron sino rebajar el idealismo original que había animado a la fundación de la universidad. Durante las guerras, el número de estudiantes descendió alarmantemente: en el verano de 1813, por ejemplo, eran solo quince los matriculados [19]. El propio Fichte murió de fiebres tifoideas (mientras prestaba sus servicios como capellán y su mujer como enfermera) durante la guerra, y después de esta la universidad no logró recuperar su idealismo original. Ya había empezado a segmentarse en disciplinas más estrictamente profesionales, y entre los estudiantes el interés profesional le fue restando gradualmente hegemonía al amor a la *Bildung* y a la *Wissenschaft* en sí mismas.

Sin embargo, cuando Hegel fue llamado a Berlín, las cosas habían empezado a mejorar, y de ahí que su llegada fuese acogida con una mezcla de optimismo, escepticismo, ansiedad y expectación. La Facultad de Filosofía no había contado desde la muerte de Fichte con la enseñanza de ningún filósofo sistemático, y aunque muchos lo lamentaban, otros muchos preferían que las cosas siguiesen así. De modo que la situación a la que Hegel acababa de arribar estaba tan erizada de promesas como de dificultades; a sus propios ojos sin embargo, él estaba exactamente en el sitio en donde debía estar. Hacía ya tiempo que Hegel se había comprometido seriamente con la visión, nacida en Jena, de la universidad como institución central de la vida moderna; por mucho que discrepase de Humboldt en otras

cuestiones, compartía profundamente con este su visión ideal de la universidad; y en aquel preciso instante era la figura líder de la línea de pensamiento post-kantiano que había emanado en primer lugar de Jena, y era, por consiguiente, el filósofo adecuado para una universidad fundada sobre la base de la filosofía que inspiró a Jena.

La identificación de Hegel con el ideal de aquella filosofía había informado todos sus escritos y aspiraciones desde que llegó a Jena en 1801. El estatuto de la filosofía en la antigua universidad no era entonces el de una ciencia, de una *Wissenschaft*; sino que la filosofía era considerada solo como una propedéutica a la teología, una disciplina cuya integridad dependía de aquella para la cual era preparación. Este había sido también el estatuto de la filosofía en Tubinga cuando Hegel estudió allí: los dos primeros años de exclusivo estudio de la filosofía en Tubinga solo estaban justificados para la formación en teología (supuestamente) más rigurosa que había de seguir. La insistencia de Hegel en la filosofía como una disciplina a estudiar por sí misma —en la filosofía como *Wissenschaft*, como ciencia— había significado el rechazo de su formación en Tubinga y la expresión de su modernismo inspirado en Jena. Asumir una cátedra en Berlín era por tanto asumir una cátedra en una universidad que había sido fundada sobre el verdadero ideal con el cual se había comprometido Hegel de por vida. Además, Berlín había incorporado también en sus fundamentos el ideal de *Bildung*, el otro gran ideal modernista hegeliano.

Hegel se sentía claramente entusiasmado ante la perspectiva que se le abría. En algún momento, probablemente mientras preparaba su conferencia inaugural para Berlín, Hegel había anotado, como comentario marginal al texto de su lección inaugural en Heidelberg, un eco de la frase originalmente atribuida al rey de Prusia: «Prusia [ha sido] construida sobre la base de una inteligencia sobresaliente: una mayor seriedad y una superior necesidad» [20]. En su conferencia inaugural de Berlín, el 22 de octubre de 1818, Hegel proclamó que en Prusia y en la Universidad de Berlín, «el cultivo *(Bildung)* y el florecimiento de las *ciencias* era uno de los *momentos* esenciales en la *vida del Estado*; en esta universidad, la universidad de referencia, la *filosofía*, el *punto de referencia* de todo cultivo del espíritu, de toda

ciencia y de toda verdad, debe encontrar su lugar y su principal fomento» [21].

Hegel no había llegado a Berlín meramente para tomar posesión de un empleo y hacer lo que le gustaba; venía para coronar su programa modernista, que suponía que la filosofía se tornara en el elemento unificador de la moderna universidad, que a su vez era una institución necesaria si el mundo postrevolucionario quería satisfacer sus propias aspiraciones. Para muchos, la llegada de Hegel a Berlín ofrecía alguna esperanza de que el ideal humboldtiano pudiera recibir nuevo vigor; para otros, esta llegada significaba un desafío a lo que para entonces se había convertido en el statu quo. Que Hegel iba a provocar una gran controversia en Berlín no era algo, al menos visto retrospectivamente, que debiera haber sorprendido a nadie.

HEGEL SE ADAPTA A BERLÍN

Una vez instalados en su nueva vivienda, Hegel comenzó casi inmediatamente sus lecciones en torno a la «Enciclopedia de filosofía» y sobre «Derecho natural y ciencia política» cinco veces por semana (de cuatro a cinco, y de cinco a seis, respectivamente). Las cosas se le presentaban bien desde que llegó a Berlín. Aunque obras de filosofía se publicaban asiduamente por todo el país —incluidas las del extraño grupo que, bajo la influencia de Schelling, practicaba la *Naturphilosophie* con una buena dosis de oscurantismo—, Hegel era entonces la persona más *au courant* en Alemania. Desde 1809, Schelling había permanecido mudo, y aunque los profesores schellingianos que enseñaban en la universidad eran los más abundantes, la opción real en filosofía moderna se repartía entre Fries y Hegel, con cada uno de ellos arrogándose el derecho de representar el paso siguiente en la revolución kantiana.

Su llegada se había visto rodeada de intensas expectativas sobre el impacto que iba a causar, pero Hegel, para sorpresa de los berlineses, no tuvo al principio el menor impacto. Uno de sus colegas jóvenes en Berlín, Karl Solger, que había deseado ardientemente la llegada de Hegel, observaba poco después que «nadie hablaba de él porque era demasiado calmo y trabaja-

dor» [22]. El teólogo De Wette, discípulo y amigo de Fries, le comentaba a este en una carta que nadie parecía interesarse por Hegel, aunque anticipando premonitoriamente que «no tardaría sin duda en atraer a unos cuantos a su red» [23].

No es de extrañar que Hegel permaneciera callado al principio. Tenía que establecer a su familia, encontrar su propio camino en una universidad extraña, continuar la redacción del nuevo libro que había empezado, y compaginar todo esto con el cuidado de la salud de su esposa, que, si ya era frágil antes del viaje a Berlín, no mejoró mucho durante su primer invierno allí. El silencio de Hegel llegó a provocar que Niethammer le escribiera el 19 de enero de 1819 lamentándose de no haber tenido noticias suyas desde hacía mucho tiempo [24]. Cuando le preguntaba también por la posibilidad de que Hegel le encontrase algún puesto en Berlín —las cosas le habían ido tan mal políticamente en Munich, que Niethammer llegó a la conclusión de que había perdido en ella catorce años de su vida profesional—, Hegel no tuvo más remedio que responderle, con no pequeño dolor, que él se encontraba solo en la "periferia" de las cosas en Berlín, sin la menor conexión real con los promotores y actores de la vida berlinesa, y que le era imposible por tanto prestarle ninguna ayuda [25]. Dado lo mucho que Hegel le debía a su amigo por la diligencia con que en épocas anteriores le había conseguido varios puestos de trabajo, la admisión de su actual impotencia debió de resultarle especialmente dolorosa.

Sin embargo, Hegel estaba tergiversando ligeramente ante Niethammer la descripción de su verdadera posición. La verdad es que, aunque sus comienzos fueron lentos, Hegel empezaba ya a sentirse integrado en el mundo de los intelectuales y de la elite de Berlín. Apenas llegado a esta ciudad, Schleiermacher lo llevó como invitado suyo, el 31 de octubre de 1818, a uno de los prestigiosos y elegantes clubes de Berlín, la *Gesetzlose Gesellschaft* ("La Rectoría sin Ley"), y el 28 de noviembre de ese mismo año se hizo socio de dicho club [26]. Sus colegas de la universidad lo habían tomado claramente en serio, aun cuando él mismo no se considerara aún parte integrante del influyente círculo que dictaba las formas de vida en Berlín. Pero no podía ocultar su satisfacción ante la acogida que se le había dispensado. En una carta de 30 de octubre de 1819 a un viejo amigo

de Heidelberg, Creuzer, Hegel observaba que, en Berlín, no solo la juventud era «receptiva y mostraba interés por la filosofía: era fácil descubrir también en las aulas la presencia de comandantes, coroneles y consejeros privados» [27].

También era evidente la felicidad que proporcionaba a la familia el nuevo entorno y el aumento de los ingresos del padre. Además de su salario de 2.000 táleros, Hegel obtuvo en su primer año 533 táleros adicionales en concepto de tasas por conferencias, exámenes y otras actividades similares (aunque mantenía su costumbre de renunciar a esas tasas cuando el estudiante no podía pagarlas) [28]. La familia Hegel vivía según el característico estilo "Biedermeier", un modo de vida particularmente alemán, típico de comienzos del siglo XIX [29]. El estilo "Biedermeier" ponía un gran énfasis en lo doméstico, en el confort y en la simplicidad del diseño. Era decididamente la forma de vida honrada y sin estridencias propia de la clase media, que se enorgullecía de su simplicidad y de su espíritu práctico, frente a la ostentación y prodigalidad de la aristocracia. Era también un estilo de vida moderno en cuanto reflejaba el carácter de las nuevas familias de clase media y de las nuevas formas de ganarse el sustento surgidas a medida que la esfera del trabajo se separaba de la esfera doméstica. La casa "Biedermeier" estaba centrada en la socialización entre los miembros de la familia, y sus elementos tenían todos un carácter familiar: la habitación más importante era lo que con toda propiedad se llamaba el "cuarto de estar" *(Wohnzimmer)*, que constaba de un sofá, una mesa oval, retratos en las paredes (sobre todo de parientes —su suegra, desde 1819, tenía orgullosamente colgado sobre el sofá uno de Hegel [30]—), un espejo con marco de madera y diversas mesitas de trabajo y de costura para las mujeres; había también un estudio amueblado con un escritorio y una serie de estanterías (con un pequeño escritorio y unas estanterías colocadas en el cuarto de estar cuando no había estudio); el mobiliario —sólido, práctico y fácilmente manejable— estaba diseñado de manera que favoreciese la socialización; normalmente había cortinas plegadas, jaulas con pájaros y plantas sobre una mesa construida para el caso, y también un piano (instrumento que la familia Hegel poseía ya en Nuremberg en 1811). Todas estas cosas, incluyendo un reloj de caja alta (comprado en 1819), se

encontraban en el hogar de los Hegel. La familia tuvo también en distintas épocas una pareja de palomas y un canario, y se sentía muy orgullosa de su floreciente cactus. El cabeza de familia solía echar una siestecita en el sofá, quedándose también a veces dormido en él durante una buena parte de la noche [31].

Hegel recibía trimestralmente los 500 táleros de su salario, y pasaba todos sus honorarios a su esposa. El dinero extra que percibían dependía del número de alumnos que Hegel reuniera en el semestre, y de los exámenes que presidiera. Los deberes de Marie incluían la supervisión de los asuntos domésticos, así como la contratación y el pago de los servicios de los diferentes artesanos necesarios para el buen mantenimiento de una casa de clase media; Hegel, por su parte, se encargaba de pagar el alquiler, a las sirvientas, y, muy significativamente, de comprar el vino. La compra del vino tuvo siempre en esta casa un carácter prioritario, con una cierta tendencia al exceso; Hegel había adquirido desde muy joven el gusto por el buen vino y no en pequeñas cantidades; lo adquiría no solo por botellas, sino también por barriles; entre sus favoritos, mientras vivió en Berlín, se contaban el Cahors y el Haut-Sauterne de Francia. También era aficionado a aspirar rapé. Al igual que en Baviera, solía jugar regularmente a la lotería del Estado, esperando obtener algún día una buena ganancia que lo liberara de sus preocupaciones financieras. Hegel no era un buen administrador de su dinero; aunque llevaba meticulosamente sus libros de contabilidad, sobreestimaba por lo regular las cantidades que iba a ganar, con lo cual gastaba más de lo que debía [32].

Hegel y su esposa iban al teatro y a la ópera con cierta regularidad, e igualmente frecuentaban las salas de conciertos. Compraron un nuevo piano que Marie tocaba (y, cada vez más, los niños), y organizaron en su casa muchas veladas musicales (una costumbre entonces de moda en Berlín). Los tres chicos recibieron lecciones de música, y al menos (aunque probablemente no el único) Ludwig también de canto. Pero sus diversiones no tenían siempre un carácter tan cultural: en enero de 1820, Hegel compró un rollo de satén blanco a fin de que Marie se confeccionase su propio vestido para asistir a la gala del baile de carnaval en febrero; él llevó una larga capa veneciana (un "dominó") y un antifaz sobre su rostro. A sus cuarenta y nueve

años, Hegel conservaba aún su pasión juvenil por los bailes y por el ambiente festivo que rodeaba a las relaciones sociales que en ellos se establecían. Al parecer, le complacía el hecho mismo de ponerse un disfraz [33]. Leía ávidamente los periódicos de la mañana; sus hijos lo recordarán comentando constantemente los sucesos políticos mientras sorbía el buen café al que tanta afición tenía.

Con independencia de las dificultades iniciales propias de la organización de una nueva casa en una ciudad como Berlín, era obvio que Hegel se sentía bastante satisfecho con la vida que le había caído en suerte; tenía la vida familiar que deseaba, y había conseguido orientar su carrera en la dirección correcta, en el lugar correcto y, al parecer, en el momento adecuado. Marie Hegel le comentaba en los márgenes de una carta de Hegel a Niethammer del 26 de marzo de 1819: «Veo a mi Hegel contento en su profesión, cariñoso conmigo y con los niños, y *reconocido* —que es lo que por encima de todo importa a una mujer sensata y honorable—» [34].

Todo esto, sin embargo, no ocultaba el hecho de que algunas tensiones oscurecían el hogar de los Hegel. En esa misma nota marginal a Niethammer, Marie le hablaba calurosamente del comportamiento de Karl y de Immanuel, pero no mencionaba siquiera a Ludwig —una omisión que parecía indicar que a sus ojos Ludwig no contaba, que era invisible, o que al menos no merecía ser mencionado—. No deja de ser significativo, por contra, que la madre de Marie siguiese enviando regalos para los "tres chicos" con motivo de las fiestas, al menos hasta 1819, y que continuase hablando cariñosamente de Ludwig hasta 1823 [35]. Del movimiento en el libro de cuentas de los Hegel se desprende también claramente que la familia gastaba poco en la celebración del cumpleaños de Ludwig, y bastante más en los de Karl e Immanuel; también se sabe que Hegel llevó en enero a dos (no a tres) de sus hijos a ver a un elefante y unos rinocerontes; siendo una conjetura razonable que se tratara de Karl e Immanuel, no de Ludwig y uno de los otros dos hermanos [36].

Pese a la dulzura de su estado, a Hegel no se le ocultaba el hecho de que había llegado a un momento crítico en su vida. La muerte de Jacobi el 10 de marzo de 1819 fue para él como

el aviso de defunción de su propia juventud. En carta a Niethammer observaba: «Nos sentimos más y más abandonados cuando, una a una, van desapareciendo estas viejas glorias que nos iluminaban desde nuestra juventud. Jacobi representó uno de esos puntos de inflexión en la cultura espiritual no solo de los individuos, sino de toda una época, y que cristalizaron como puntos fijos del mundo en torno a los cuales concebimos nuestra existencia». Y continuaba con tristeza: «Había pedido con frecuencia noticias mías, pero ahora ya no le será posible recibir ninguna desde Berlín» [37]. Conforme iban desapareciendo los héroes de su juventud, la idea de que él mismo estaba convirtiéndose en un hombre viejo ocupaba más y más la mente de Hegel.

HEGEL Y LA REACCIÓN PRUSIANA: 1819-1820

El asesinato de Kotzebue y la caza de "demagogos"

Feliz en su vida privada y satisfecho en su carrera, Hegel trabajaba intensamente en su libro sobre filosofía política, conocido hoy como la *Filosofía del derecho*, muy ajeno a la tormenta que se avecinaba sobre él. El 23 de marzo de 1819 fue asesinado el ultrarreaccionario dramaturgo August von Kotzebue. Los simpatizantes con el movimiento de reforma tenían buenas razones para no llorar su pérdida: Kotzebue había sido un declarado oponente de todos los programas de reforma planeados en Alemania, y un agente del Gobierno ruso que informaba a este sobre las tendencias "jacobinas" en las universidades germanas. Un estudiante de veintitrés años, Karl Sand, seguidor ferviente del más radical de los líderes de las *Burschenschaften*, Karl Follen, se había abierto paso hasta el estudio de Kotzebue y lo había apuñalado hasta matarle. Para Sand —devoto hasta el fanatismo de las ideas de Follen y uno de los "guardias de honor" en aquel infame festival de Wartburg—, el acto que acababa de realizar no era más que el cumplimiento de un deber sagrado. Unas cuantas semanas después, otro miembro de la *Burschenschaft*, Karl Loening, asesinó a Karl von Ibell, un oficial del *Land* de Nassau, junto a Frankfurt [38].

Los asesinos, en particular el de Kotzebue, adquirieron cierta popularidad en varios *Länder* alemanes. Había quien se mostraba horrorizado y quien entusiasmado; la mayoría de los reformadores tendían simplemente a justificarlos, sugiriendo incluso que se habían visto arrastrados por las condiciones despóticas de la época, y a adoptar una actitud más bien distante. Ningún reformador lamentó ciertamente la desaparición de Kotzebue de la escena, y muchos lo consideraron tristemente como un mal necesario. Sand fue capturado, juzgado, convicto y ejecutado; en un irónico juego del destino, su ejecutor, que tenía simpatías democráticas, construiría posteriormente una especie de cenador con el andamiaje del cadalso en el que Sand había sido ejecutado y lo puso a disposición de la *Burschenschaft* para sus reuniones secretas [39].

El 2 de mayo de 1819, Hegel se había unido a otros profesores en una excursión a Pichelsberg organizada por algunos estudiantes, la mayoría de los cuales eran miembros de una *Burschenschaft* u otra. Entre el grupo de excursionistas se encontraban Schleiermacher, De Wette y Johann Christian Hasse, un jurista de la universidad. Durante la excursión se bebió y se cantó a placer, particularmente canciones patrióticas acerca del espíritu de la "liberación" del poder de Napoleón. Los estudiantes comentaban más tarde que los profesores parecían más jóvenes después de uno de estos festejos (y tras haber consumido su buena ración de vino y cerveza, claro). Uno de los participantes, Friedrich Förster, que luego se convertiría en un buen amigo de Hegel, leyó un poema sobre el tema de la muerte de Kotzebue que concluyó con un brindis: «No brindemos por Sand, sino más bien por la caída del mal, aunque haya tenido que ser mediante una puñalada» [40]. Otros estudiantes lo interrumpieron para brindar directamente por la memoria de Sand.

Aunque muchos alemanes consideraron estos asesinatos como casos aislados, las autoridades los tomaron muy en serio. Los elementos más reaccionarios solo vieron en el asesinato de Kotzebue la confirmación de sus temores de la existencia en suelo alemán de sociedades secretas jacobinas y de sucesos potencialmente revolucionarios al estilo francés. La nobleza prusiana se sentía especialmente amenazada, y la facción reaccio-

naria de Prusia, horrorizada ante el asesinato y con la imaginación exaltada, se aplicó a descubrir si existían tales grupos en su país y a eliminarlos si los encontraban. Sus sospechas estaban dirigidas especialmente hacia las *Burschenschaften* y a lo que consideraban sus tendencias nacionalistas republicanas, que muchos de estos reaccionarios identificaban con los objetivos de la Revolución francesa. El acto siguiente fue levantar la veda para una intensa y sistemática caza de "demagogos" a lo largo de todo el país. Para mediados de julio de 1819, una serie de personas habían sido arrestadas y estaban siendo ya interrogadas.

Los alumnos de Hegel arrestados: El caso de Asverus

Uno de los primeros estudiantes detenidos, Gustav Asverus, había sido alumno de Hegel en Heidelberg. Su padre fue abogado de Schelling y de Hegel en Jena, había asesorado a este en los problemas legales relacionados con la publicación de la *Fenomenología*, y más tarde se había encargado de las negociaciones con Johanna Burkhardt en lo referente a su matrimonio con Marie von Tucher. Por otra parte, el joven Asverus era amigo de Julius Niethammer y del cuñado de Hegel, Gottlieb von Tucher.

El 8 de abril de 1819, Asverus fue detenido por la policía prusiana y encarcelado durante catorce días, aunque no había ninguna evidencia de su conexión con Karl Sand. Pero Asverus no destacaba por su discreción, y el 29 de abril de 1819 escribió una carta a un amigo, en la que alababa a Sand, ensalzaba a Hegel y afirmaba que, salvo De Wette, Hegel y Hasse, todos los demás profesores de Berlín eran unos cobardes. Continuó luego escribiendo algunas cartas más, en las que elogiaba a Hegel y criticaba a Fries —que había sido su profesor original en Heidelberg y había intentado ayudarle en la cuestión de su arresto [41]—, y volvió a repetir en una carta a sus padres del 11 de mayo las alabanzas de Hegel, al tiempo que les confesaba su propio deseo de una "patria" unificada. Las autoridades interceptaron estas cartas y arrestaron nuevamente a Asverus en la noche del 14 de julio, bajo la acusación de ser un "dema-

gogo" (un subversivo peligroso, en el lenguaje de la época). Lo tuvieron incomunicado e impidieron que nadie hablara con él mientras durase el interrogatorio [42].

El 27 de julio, a instigación del padre de Asverus, Hegel escribió al ministro prusiano de la Policía, hablándole en favor de Asverus y asegurándole que cualquiera que hubiera sido su pasado, ahora estaba completamente disociado del movimiento de la *Burschenschaft* o de cualquier otro movimiento sospechoso, y que estaba enteramente dedicado y con buenos resultados al estudio de las disciplinas de la universidad [43]. Pero todo fue inútil. Para el 24 de agosto de 1819, Asverus llevaba incomunicado cinco semanas y Hegel se había visto obligado a comprometer a un conocido, el consejero del rey K. L. Krause, para que se encargase de la defensa de Asverus. Tampoco se le permitió a Krause hablar con Asverus, y las cosas no encontraron solución hasta que el padre del joven consiguió la intervención diplomática del Gobierno de Sajonia-Weimar ante el Gobierno de Prusia para obtener por fin la libertad de su hijo el 3 de marzo de 1820, casi nueve meses después de haber sido arrestado. Una parte de los términos de esta libertad incluía el pago en bonos del Estado por parte de Hegel de 500 táleros (aproximadamente una cuarta parte de sus ingresos anuales) en concepto de fianza por la liberación de Asverus [44].

El incidente de Asverus puso a flor de piel los nervios de Hegel. El "punto de mira" en que se acababa de convertir parecía señalarle ahora como alguien susceptible de ser tachado de "demagogo" y, para empeorar aún más las cosas, era uno de *sus* alumnos el que había mencionado *su* nombre en la cartas interceptadas en contextos que podían inducir a las autoridades a sospechar de *él*. Por otra parte, también su cuñado Gottlieb von Tucher, que era muy amigo de Asverus y estaba implicado en el asunto, había acabado una de sus cartas con la frase: «¿Cuándo despuntará la aurora sangrienta?» [45]. Pero Hegel afrontó seriamente el problema y decidió finalmente que el asunto no representaba una amenaza inmediata para él, por lo que continuó con su vida ordinaria. De hecho, su actitud pareció ser la de minimizar el episodio, considerándolo como el último estertor de una clase obsoleta de gentes que se sentían

aterrorizadas ante lo que, casi con seguridad, habría de suceder de un modo u otro.

LA PERSECUCIÓN DE LOS "DEMAGOGOS": FRIES Y DE WETTE

Marie Hegel, que aun no acababa de recuperarse de las secuelas de su aborto de finales de 1817, viajó el 1 de agosto de 1819 al balneario de Neustadt, llevándose consigo a los niños (o al menos a Karl e Immanuel —Ludwig no es mencionado en las cartas de Hegel a Marie, y no se sabe si se quedó en Berlín junto a su padre—). Hegel aprovechó ese mes para trabajar intensamente sobre su *Filosofía del derecho*. El 1 de septiembre fue a reunirse con Marie y sus hijos, y desde allí decidieron tomar un barco en el río Oder para viajar por él hasta la isla de Rügen en el mar Báltico, un lugar muy de moda entonces, donde podrían celebrar de manera apropiada su aniversario de bodas en su primer año de estancia en Berlín. El viaje resultó bastante caro —más de 238 táleros— y acabó convirtiéndose en una de tantas vacaciones familiares al uso que no resultan como se habían planeado [46]. En la primera ciudad sobre el Oder (Schwedt), Karl Hegel sufrió tal ataque de los mosquitos que ni siquiera podía abrir los ojos; cuando finalmente llegaron a Rügen, se desató una tormenta tan intensa y duradera que hubo que posponer por unos cuantos días la partida de la isla [47]. A pesar de todo ello, Hegel guardaba buenos recuerdos de sus escapadas con los niños para recoger conchas en la playa. (Aunque la memoria de las tormentas no lo abandonó: en sus viajes posteriores a otros lugares le solía comentar a Marie en sus cartas que allí estaba lloviendo tan fuerte «como lo había hecho en Rügen») [48]. El 23 de septiembre volvió a Berlín, dejando que Marie y los niños prolongaran unos días más sus vacaciones.

A su llegada, pudo Hegel comprobar que el caso Asverus no era en absoluto el incidente aislado que él había pensado. El asesinato de Kotzebue había seguido despertando intereses y temores entre la gente; y uno de los que le prestaron atención especial fue Metternich, que vio en esta ocasión una coyuntura para transformar el miedo a la revolución de los nobles y las

elites gobernantes en temor a las reformas mismas, reforzando con ello su inveterado empeño en retrasar el reloj en beneficio de las monarquías europeas (al tiempo que favorecía los intereses de Austria).

De hecho, hubo negociaciones secretas entre Metternich y los prusianos (con participación de otras potencias importantes), cuyo fruto fue la primera fase de la campaña contra los "demagogos" que había llevado a Asverus a prisión. Pero estos primeros estallidos no eran suficientes para Metternich, que no tardó en percatarse de que lo que él necesitaba, y probablemente podía conseguir, era un programa más ambicioso de busca y captura de los llamados elementos "radicales" en la sociedad alemana, que era tanto como decir de cualquier persona o grupo que amenazase el orden impuesto por el Congreso de Viena.

El mismo Metternich había denunciado ya, en el Primer Congreso Europeo en septiembre de 1818, que se estaban gestando y preparando para la lucha grupos de fuerzas "secretas" revolucionarias que amenazaban el orden establecido; Metternich insistió ante los delegados en la necesidad de que los príncipes opusiesen una firme resistencia a aquellas fuerzas, a la vez que afirmaba que la inquietud social, la revolución y el constitucionalismo eran facetas de una misma moneda, por lo que tolerar alguna de ellas era dar pie al resto. Estas denuncias fueron apuntaladas con una serie de comunicaciones al rey de Prusia, en las que sostenía que la fuerza militar prusiana era incompatible con el Gobierno representativo, y que la implantación de este tipo de Gobierno en Prusia significaría inevitablemente su desaparición. El rey, alentado por varios nobles reaccionarios de su corte, recelaba del constitucionalismo, e impresionado igualmente por el panfleto escrito en 1815 por T. A. H. Schmalz en el que igualaba el constitucionalismo con la Revolución francesa, era un sujeto sumamente receptivo para todo este tipo de advertencias.

El asesinato de Kotzebue fue para Metternich el gran golpe de suerte que le abría la puerta que tanto había buscado. Agravada su inquietud por los avisos de Metternich, el rey de Prusia emitió un edicto el 1 de enero de 1819 en el que anunciaba que «las inclinaciones peligrosas para el Estado» no iban a ser to-

leradas entre los profesores universitarios [49]. Cuando Metternich volvió a visitarlo en Teplitz en agosto de 1819, lo dejó aún más convencido de la exactitud de sus informes y de la necesidad de oponer una firme resistencia a las tendencias revolucionarias de la sociedad alemana. El rey ordenó inmediatamente a su canciller, Hardenberg, que, utilizando el asesinato de Kotzebue como pretexto, publicara un decreto que revocase todos los proyectos de introducción de la Constitución, incluyendo el Gobierno representativo que el propio rey había prometido anteriormente al pueblo prusiano. Metternich consiguió persuadir también al rey de que participara en una reunión con otros gobernantes alemanes que iba a tener lugar en el balneario de Karlsbad en los días 6 al 31 de agosto de 1819.

El resultado de aquella reunión fueron los decretos de Karlsbad, que incluían cuatro disposiciones esenciales para la represión política:

Primera: que todo conferenciante o profesor de una universidad alemana que se mostrase hostil al orden público o socavase los principios básicos del Estado —en otras palabras, que demostrase ser un "subversivo", o un "demagogo"— quedaría inmediatamente despedido, y cada universidad contaría con una comisión supervisora nombrada por el Gobierno para comprobar si los profesores o los alumnos eran culpables de tal delito; además, ninguna otra universidad alemana podría contratar los servicios de un profesor que hubiese sido despedido por estos motivos.

Segunda: una ley de prensa que establecía una comisión para censurar efectivamente todo artículo, libro o revista que se publicasen en el territorio de toda la Confederación alemana.

Tercera: quedaría constituida en Maguncia una comisión investigadora con amplios poderes para descubrir "demagogos".

Cuarta y última: se creaban unos fuertes poderes ejecutivos que la Confederación podría utilizar contra los estados miembros rebeldes —es decir, contra los estados que se negasen a participar en la represión que estos decretos ordenaban [50].

En septiembre de 1819, la Dieta federal de la confederación alemana dio a estos decretos el carácter de ley, y los prusianos procedieron a aplicarlos con especial ardor. Las fisuras que pro-

dujeron en el movimiento de reforma de Prusia no tardaron en manifestarse. Wilhelm von Humboldt, por ejemplo, protestó firmemente contra los decretos de Karlsbad de violación de la libertad y de las condiciones que permitían desarrollar el proyecto de la *Bildung*, mientras que Hardenberg juzgó que los decretos eran necesarios para mantener el orden [51]. La oposición de Humboldt a los acuerdos de Karlsbad le obligó a tener que aceptar la dimisión que le imponía el Gobierno. Otros profesores de inclinaciones semejantes se vieron también forzados a dimitir, y el número de reformadores que ocupaban puestos gubernamentales comenzó a disminuir inexorablemente.

El periódico *Allgemeine Preußische Zeitung* ya había publicado, en su número de 13 de julio de 1819, que las medidas que dictaban el arresto de gentes como Asverus eran necesarias, por las «pruebas conclusivas de la existencia de tendencias revolucionarias y de actos de alta traición» en ciertas "maquinaciones demagógicas" a lo largo de todo el país [52]. Siete días después (20 de julio), el mismo periódico daba una explicación de la supuesta necesidad y razón de tales medidas. En esta explicación se afirmaba la existencia en los diversos principados alemanes de «alianzas entre gentes malintencionadas y jóvenes engañados», cuyo objetivo era "derribar" el orden social existente y reemplazarlo por una «república que estuviese fundada en la unidad, la libertad y la llamada nacionalidad», y que esas gentes habían seducido a muchos jóvenes en las universidades alemanas. El periódico continuaba afirmando que, según sus propios documentos, aquellos grupos subversivos se proponían nada menos que el asesinato de los príncipes y de los ciudadanos más importantes. Como si no hubiera quedado claro lo que quería decir, el periódico describía esas tendencias como «auténticas doctrinas jacobinas» que, por desgracia, estaban siendo propagadas «bajo la máscara de [estar hablando] de cosas sagradas» [53].

A nadie se le ocultaba a quiénes se refería el periódico con esta última frase: a los teólogos de Berlín, y en particular a Schleiermacher y al alumno y amigo de Fries, Wilhelm Martin Lebrecht de Wette, que siempre habían mostrado abiertamente sus simpatías por la *Burschenschaft* y sus fines. De Wette fue citado para un interrogatorio, cita que él se negó a aceptar,

enviando en cambio, el 19 de agosto de 1819, una airada carta al ministro de la Policía, el archirreaccionario conde Wilhelm Ludwig Georg Wittgenstein zu Sayn-Wittgenstein-Hohenstein, en la que le confesaba no estar dispuesto siquiera a dar la impresión de que estaba envuelto en aquellas "maquinaciones demagógicas" y que, por tanto, se negaba a participar en semejante pérdida de tiempo [54]. Schleiermacher organizó entre los teólogos una protesta contra esas medidas.

Aunque era evidente que el grueso de las sospechas iba dirigido contra De Wette y Schleiermacher —cuyos sermones fueron cuidadosamente vigilados por si se servía del púlpito para difundir ideas "demagógicas"—, Hegel tenía motivos para sentirse inquieto ante la posibilidad de que tales investigaciones le alcanzaran también a él. En septiembre de 1819, poco después de su regreso de las lluviosas vacaciones en Rügen, los ánimos empezaron a caldearse. El teólogo De Wette, en un asombroso alarde de imprudencia, escribió una carta de condolencia a la madre de Sand, diciéndole que aunque el acto de su hijo era malo, el chico estaba convencido de obrar de manera correcta cuando lo realizó, y que si uno actúa «de acuerdo con su mejor convicción, entonces está obrando bien»; la actuación de Sand había sido por tanto un «bello acto testimonial de su tiempo» [55]. La carta despertó las iras de sus perseguidores; De Wette fue acusado de ser el principal instigador de una campaña para destruir el orden existente y para justificar el regicidio. Se invocó contra De Wette el edicto del rey publicado en enero, y sin el menor procedimiento de defensa, fue expulsado sumariamente de la universidad el 30 de septiembre de 1819 [56]. Cuando el consejo de la universidad, con la adhesión incluso de sus miembros más conservadores, protestó en términos muy duros, el rey les replicó tan cortésmente como pudo, diciendo que «caería sobre su conciencia confiar la educación de la juventud» a un hombre «que sostiene que el asesinato está justificado bajo ciertas condiciones y ciertos presupuestos» [57]. De Wette escribió una carta desafiante al rey, y partió de Berlín hacia Weimar. Las inflexibles medidas contra los pretendidos demagogos continuaron aplicándose, y en noviembre de 1819 el Gobierno de Weimar fue forzado, más o menos contra su

voluntad, a cumplir los decretos de Karlsbad y despojar a Fries de su cargo en la Universidad de Jena.

Carové

Al igual que el resto de los profesores, Hegel se sentía inquieto ante el giro que las cosas estaban tomando. En último término, él no podía ocultar su relación con un estudiante ligado a la *Burschenschaft* (Asverus) que seguía arrestado cuando De Wette fue expulsado, ni que su propio cuñado era también miembro de ella. Además, Hegel se había traído consigo como ayudante a Friedrich Wilhelm Carové, con la esperanza de conseguirle más tarde un puesto de profesor en Berlín o en alguna otra parte. Carové había sido una de las figuras líderes en el movimiento *Burschenschaft*, y Hegel admiraba especialmente en él su devoción a la filosofía, devoción que le hizo renunciar a una brillante carrera en derecho y a su posición como oficial de aduanas en Colonia para dedicarse por entero a esta.

Hegel se había traído a Carové para que trabajase como *Repetent* de sus lecciones —la tarea de estos ayudantes de docencia consistía esencialmente en retomar el material expuesto por el profesor en su lección para comentarlo con los estudiantes en una sesión separada, ilustrando y elaborando los puntos más importantes, y poniendo a los alumnos varios "ejercicios" a fin de hacerles entender e integrar mejor lo que habían escuchado en clase. Dado que en la Universidad de Berlín no existían puestos oficiales para .este tipo de enseñanza, Carové empezó a desempeñar su trabajo sin remuneración alguna, pero Hegel tenía fundadas esperanzas de un pronto remedio de esta situación.

Ya en agosto de 1818, un par de meses antes de la llegada de Hegel a Berlín, la facultad se había puesto a la tarea de establecer el reglamento de un *Repetenteninstitut* (una normativa para ese cuerpo de asistentes de docencia que fijase sus derechos, sus deberes y su remuneración), en cuyas deliberaciones finales llegó a participar el propio Hegel. Estuvo de acuerdo con la mayoría en que la provisión de esos ayudantes de docencia adscritos a los profesores (que tenían la facultad de elegirlos por sí mismos), no tendría tanto el carácter de una ayuda

al profesor, como el de proporcionar un modo de subsistencia y de apoyo a jóvenes licenciados que algún día se convertirían en profesores por derecho propio.

En la solicitud oficial de 9 de noviembre de 1818 para que la universidad nombrase a Carové como asistente suyo, Hegel defendía también la necesidad de esos asistentes para cumplir los objetivos pedagógicos de una universidad como la de Berlín: las lecciones conducidas por tales asistentes eran especialmente necesarias en filosofía, porque solo en el tipo de sesiones que ellos dirigían podían desarrollarse las "conversaciones" y las "disputas" que el aprendizaje de la filosofía exigía; solo en esas sesiones tenían los estudiantes la oportunidad de hacer oír su voz para expresar "sus propias opiniones y dudas" sobre un determinado material, y de familiarizarse con el mismo. Según Hegel, el conocimiento filosófico no se adquiría memorizando sin más un libro tras otro, o leyendo vorazmente; el conocimiento de la filosofía exigía la entrega personal y la libre discusión con los otros [58].

Pero la facultad se negó, en diciembre de 1818, a aceptar a Carové como asistente hasta tanto no obtuviese su "habilitación". Carové continuó sin embargo trabajando junto a Hegel, aunque de manera gratuita. En abril de 1819, Hegel trató nuevamente de obtener el nombramiento de Carové, también esta vez sin resultado alguno [59]. Al no recibir contestación a su propia petición de nombramiento, el mismo Carové le envió en junio una carta al ministro Altenstein y, en un acto de consumada imprudencia, le incluyó un artículo suyo sobre el asesinato de Kotzebue escrito desde una perspectiva "hegeliana" (en el que trataba de mostrar de qué manera las consideraciones "unilaterales" del asesinato de Kotzebue *o bien* como un crimen *o bien* como una bella hazaña estaban equivocadas). Este era quizá el peor momento para dedicarse a sutilezas de ningún tipo, ni para ocuparse del asesinato en términos que no fueran los de manifestar sobre él la más absoluta de las condenas. Para empeorar las cosas, los propios lazos de Carové con la *Burschenschaft* lo habían marcado ya como individuo sospechoso incluso antes de haber enviado el escrito. Y para acumular sobre sí mismo aún más recelos, sus relaciones con Gustav Asverus eran bastante buenas (los dos se habían odiado en Heidelberg,

pero se habían reconciliado en Berlín); de modo que cuando Asverus resultó sospechoso, Carové quedó también marcado [60].

Toda esta situación afectó bastante al ánimo de Hegel; el panorama futuro empezó a aparecérsele sombrío. Parecía que todo aquello que había venido preparando desde su juventud estaba a punto de derrumbarse. Su gran aspiración había sido siempre la de jugar un papel en la configuración de un mundo moderno en Alemania, pero sus deseos originales de ser un "filósofo popular" reformador habían quedado frustrados; su primer puesto como profesor en Jena se había venido abajo; la mayor parte de su vida adulta había transcurrido fuera de la universidad; y ahora, justamente cuando pensaba que podía sentirse instalado definitivamente en una carrera productiva y en una vida doméstica satisfactoria, parecía como si las cosas volvieran a perder su estabilidad. Se sentía ya un hombre viejo, no un joven que pudiera permitirse aguardar a que pasase la tormenta en espera de tiempos mejores. En una carta a Creuzer, el 30 de octubre de 1819, le decía: «Seguramente comprenderás muy bien que todo esto no ayuda a cultivar el espíritu de uno. Estoy muy cerca de los cincuenta años, y he pasado treinta de ellos debatiéndome en un enfermizo ambiente de temores y esperanzas. Llegué a creer que los había superado de una vez por todas; pero ahora veo que las cosas continúan como siempre, e incluso en las horas más oscuras se me aparecen aún peores» [61].

Sintiéndose terriblemente abatido ante el panorama que se abría ante él, Hegel encontró un chivo expiatorio en su antiguo enemigo Fries (y en su acólito De Wette). Según su modo de ver las cosas, habían sido las imprudentes e ignorantes acciones y manifestaciones de Fries y de sus seguidores las que habían producido la catástrofe en las universidades. Hegel había detestado siempre a Fries (ese sentimiento era mutuo); durante la mayor parte de sus vidas habían competido como rivales, primero por un puesto en la universidad, y últimamente por la influencia en el mundo filosófico alemán; a los ojos de Hegel, Fries era ahora el responsable del posible descalabro de sus planes, tal vez incluso del de su carrera, e incluso del proyecto de reforma del mundo alemán a través de las universidades. Si ya

antes lo había odiado, con toda seguridad ahora lo odiaba todavía más.

Las cosas, sin embargo, no solo "parecían" ir a peor, como Hegel pensaba a veces en sus "horas más oscuras": iban *realmente* a peor, y no solo para Carové. Por miedo a hacer algo que resultase imprudente, Altenstein aplazó la respuesta a la petición enviada por Carové en junio, y el 19 de noviembre de 1819 le preguntó oficialmente al ministro del Interior, Von Schuckmann, si Carové estaba siendo investigado, o si era miembro de alguna de las pretendidas "sociedades secretas" que supuestamente florecían en Alemania por aquella época. Las sospechas de Altenstein se agravaron cuando el director del Ministerio de la Policía, Von Kamptz, le respondió una semana después diciéndole que Carové no era miembro de ninguna "sociedad secreta", pero que tenía fama de haber pronunciado un "ingenioso" discurso en el festival de Wartburg y de haber defendido el asesinato de Kotzebue, por todo lo cual él tenía intención de interrogar a Asverus acerca de Carové.

Disputa con Schleiermacher

Dentro de este clima, y en una reunión en la *Gesetzlose Gesellschaft* durante la tarde del 13 de noviembre de 1819, se dispararon las tensiones que atenazaban a todos, y Hegel y Schleiermacher se enzarzaron en una acalorada discusión sobre el despido de De Wette, llegando a intercambiar públicamente entre sí palabras muy duras. Por aquella época Hegel pensaba que librarse de De Wette era positivo, que las personas como De Wette (es decir, cualquier miembro de la escuela de Fries) eran una calamidad para la universidad, y que tanto esta como la sociedad alemana estaban simplemente mejor sin ellas. La confrontación comenzó cuando Hegel dijo que la universidad estaba justificada para despedir a De Wette, siempre y cuando continuase pagándole su sueldo. Hegel y Schleiermacher pisaban entonces un suelo emocional que era peligroso para ambos; después de todo, Schleiermacher estaba ya en la lista de sospechosos y tenía que soportar que sus sermones fueran vigilados por las autoridades; sus amigos eran destituidos de sus

puestos por estas mismas autoridades y tenía buenas razones para temer que el próximo despido sería el suyo. Al igual que Schleiermacher, Hegel tenía también razones para temer por su futuro, pero colocaba en otra parte la responsabilidad de esta situación. Schleiermacher se sintió muy ofendido ante la defensa que hizo Hegel de la dimisión impuesta a De Wette, e inició una feroz discusión con él, salpicada de insultos por ambas partes. (Pese a su profunda aversión hacia De Wette, Hegel mantuvo siempre que la universidad tenía obligación de continuar pagándole, y cuando la universidad se negó a abonarle su sueldo, a lo que De Wette respondió renunciando arrogantemente a recibir la correspondiente compensación por despido, un grupo de profesores, incluido Hegel, organizó una especie de fondo secreto para proporcionar a De Wette algún ingreso durante su ausencia de la vida universitaria: cada profesor entregaría anualmente una determinada cantidad —50 táleros Schleiermacher y 25 Hegel—, con el compromiso de que este arreglo debía ser completamente ignorado por el Gobierno, que hubiera mirado con muy malos ojos que los profesores mantuviesen a un "subversivo")[62].

El choque entre los dos era probablemente inevitable, pero lamentable por demás, dado que uno y otro estaban firmemente identificados con el movimiento reformista en la sociedad prusiana, aunque representasen puntos de vista diferentes dentro de él. Schleiermacher no había sentido nunca un gran entusiasmo por la venida de Hegel a Berlín; de hecho fue Solger, y no Schleiermacher, quien lo propuso para la cátedra, y Schleiermacher acabó votando a Hegel simplemente porque pensaba que era el único modo de impedir que se nombrase a Fries. Lo que Schleiermacher pensaba del tipo de filosofía que Hegel cultivaba era de sobra conocido: en 1811 había sostenido públicamente, ante la Academia de Ciencias de Berlín, que la "filosofía especulativa" (la clase de filosofía practicada por Schelling y Hegel) no era en absoluto una disciplina y que, por tanto, no había lugar para ella en una universidad. Hegel tampoco sentía ningún amor por la teología de Schleiermacher: en lo que a él concernía, ese tipo de teología pertenecía al mismo género de la filosofía del sentimiento, y no de la razón, que practicaba Fries.

Aunque Von Altenstein había prometido virtualmente a Hegel su admisión en la Academia de Ciencias de Berlín, el incidente con Schleiermacher le dio casi la seguridad de que jamás sería invitado (y efectivamente no lo fue nunca). Además de perder un estipendio que habría aumentado sus ingresos, Hegel tomó su exclusión de la academia como una afrenta personal, y probablemente no era ningún secreto para él que Schleiermacher había sido uno de los principales oponentes a su admisión. (El otro era el jurista Friedrich von Savigny.) Hegel había sido siempre un tanto quisquilloso en lo relativo a su propia categoría y sobre el papel que la "filosofía especulativa" había de jugar en la vida moderna alemana. Además, se había sentido postergado durante años mientras la adjudicación de algún puesto importante iba a caer indefectiblemente en manos de personas que, a sus ojos, estaban bastante menos cualificadas que él. Por otra parte, no ignoraba que el prejuicio contra la "filosofía especulativa" —y por ello contra toda tentativa postkantiana de diseñar una filosofía "moderna"— era tan fuerte en ciertas esferas bien situadas, que estas estaban determinadas a mantener alejado de la universidad a este tipo de filosofía, y por tanto a él mismo. La academia había rehusado anteriormente recibir a Fichte; ahora se negaba a admitir a Hegel, y esta negativa presagiaba lo peor.

Los rumores de la disputa entre Hegel y Schleiermacher se extendieron rápidamente por todo Berlín. Los dos se apresuraron a olvidar el incidente, intercambiándose cartas y excusándose mutuamente por su grosero comportamiento en el club. Schleiermacher le envió un buen vino de Burdeos adquirido en la Alexanderplatz de Berlín, Hegel se lo agradeció muy cortésmente, y cada uno reiteró sus disculpas; pero el daño estaba hecho. La enemistad entre Schleiermacher y Hegel se había hecho pública y permaneció en la memoria de todos durante un largo tiempo.

AUMENTAN LAS DIFICULTADES EN TORNO A CAROVÉ

Mientras tanto, se multiplicaban las dificultades para Carové. El 1 de diciembre de 1819, el ministro de la Policía, el conde Witt-

genstein, uno de los miembros más reaccionarios e ignorantes del grupo anti-reforma que, tras haber sido nombrado miembro de la comisión que había de diseñar una Constitución después de la dimisión de Humboldt, se opuso con toda vehemencia a que se redactara ningún tipo de Constitución, denunció ante Altenstein a Carové como un joven claramente subversivo, cuya naturaleza malvada quedaba manifiesta por las personas con las que estaba asociado, entre las que se incluían, en la versión de Wittgenstein, otros alumnos de Hegel. Pese a estas acusaciones, Von Kamptz exculpó a Carové el 24 de diciembre de 1819, tras una serie de interrogatorios e investigaciones; pero con esto no acabó todo. En una siniestra nota añadida a los procedimientos, Von Kamptz observaba que, aunque había concluido que Carové no había aprobado de hecho el asesinato de Kotzebue, su escrito sobre el asunto era sin embargo tan oscuro que daba lugar a pensar erróneamente lo contrario, aunque este equívoco no era achacable a Carové: el artículo inducía a pensar que justificaba el asesinato de Kotzebue porque estaba escrito «sobre la base del desgraciado misticismo de la reciente filosofía alemana y en particular el de los hegelianos, al que Carové se había consagrado» [63].

Aunque Von Kamptz había exculpado a Carové, el conde Wittgenstein volvió a la carga cinco días después, el 29 de diciembre, rechazando esta exculpación con el argumento de que a él le parecía perfectamente evidente que Carové aprobaba al asesino (Sand), y que, además, Carové era un "místico" que bajo ninguna circunstancia debía ser contratado por la universidad. Wittgenstein había obtenido muchas de sus ideas sobre todo este asunto de una persona aún más ignorante y doctrinaria que él, Christian Moritz Pauli, quien, además de sostener que el ideal de "germanismo" de la *Burschenschaft* era en realidad solo "judaísmo" —lo que en la mente retorcida de Pauli significaba depravación—, decía también explícitamente que la pretendida defensa de Carové del asesinato de Kotzebue estaba «inspirada por Hegel» [64]. Y esta afirmación decidió la cuestión para Altenstein: le dijo a Carové que sería mejor que abandonara Berlín, que se marchara a Breslau, se hiciera ayudante privado *(Privatdozent)* y preparara allí su "habilitación". El escrito de Carové empezó ahora a aparecer expuesto en las paredes,

muchos alumnos de Hegel fueron arrestados, se denunció que Hegel hubiera elegido semejante ayudante, y a duras penas pudo librarse el propio Hegel de verse también denunciado con él.

Hacia marzo de 1820 volvieron a agravarse los problemas de Carové. La comisión de Maguncia ordenó a Hardenberg que lo interrogase de nuevo, como también a Asverus y a otro alumno de Hegel, Leopold Dorotheus von Henning. Carové fue interrogado en Breslau el 15 de abril de 1820, y el interrogador informó a Hardenberg, el 28 de abril, de que le había resultado sospechoso de "actividad demagógica". La comisión de Maguncia recibió el informe el 13 de mayo de 1820, y el 25 de mayo Hardenberg lo envió a Altenstein con la observación de que había muchas cosas notables en el informe. Esto sellaba el destino de Carové; sospechando lo que se le venía encima, había emprendido en abril un largo viaje por Colonia, Dresde, Praga, Munich y Suiza, para volver finalmente a Colonia. El hecho de que no regresara pronto le dio a Altenstein el pretexto que necesitaba: el Gobierno de Prusia lo desterró definitivamente de la vida docente. De hecho, Carové no ocuparía jamás un puesto académico; cuando trató de obtener el estatuto de un mero *Privatdozent* en 1821 en Heidelberg, su Gobierno se vio legalmente obligado a rechazar esta demanda. Desaparecida toda posibilidad de empleo en la docencia, Carové tuvo que encauzar su vida como escritor independiente; mas nunca rompió sus lazos afectivos con Hegel, a quien dedicó incluso en 1831 su libro *Kosmorama*[65].

Mientras los problemas de Carové se agudizaban, Hegel recibió, en mayo de 1820, por boca de su primo Ludwig Friedrich Göriz, la noticia de que su hermana Christiane había sufrido una recaída en su enfermedad mental. Esta preocupación vino a añadirse a las muchas que ya tenía. Hegel escribió a Göriz un par de veces, diciéndole que esta era la peor desgracia que podía haberle ocurrido —y no hay razón para dudar de que era sincero— y preguntándose si no se trataría de una "histeria" provocada por los cambios fisiológicos "naturales" a su edad. Sin embargo, el 17 de junio de 1820, sabiéndose demasiado lejos para poder hacer nada por sí mismo y evitando obviamente tener que traerla a Berlín (dados los pasados pro-

blemas entre Christiane y Marie) para someterla a tratamiento, Hegel se lavó las manos en el asunto, dando a Göriz plena autorización para que la ingresase en el sanatorio de Zwiefalten, al que contribuiría con cierta cantidad para que estuviese debidamente atendida.

La segunda elección de Hegel: Von Henning

Con Carové separado de la universidad por las autoridades, Hegel tuvo que elegir por segunda vez un ayudante de docencia. De modo un tanto desafiante, eligió a Leopold von Henning, un aristócrata que había luchado como voluntario en las guerras contra Napoleón. Von Henning, que era amigo de Asverus y de Carové, había sido arrestado también en julio de 1819, principalmente por los comentarios de algunas cartas de su madrastra que habían sido interceptadas y resultado "sospechosas" para las autoridades. Von Henning había estado encarcelado durante siete semanas, con un policía vigilando la puerta de su celda [66].

Durante este encierro de Henning, Hegel hizo algo realmente extraordinario. La celda tenía una ventana que daba al río Spree en Berlín, no lejos de la universidad y del apartamento de Hegel. Una noche, Hegel reunió a sus alumnos en un bote para remar hasta el pie de aquella ventana y hablar con el prisionero; la conversación discurrió en latín, a fin de que no pudiese ser entendida por los vigilantes que eventualmente la escuchasen. Le aseguraron a Henning que estaban convencidos de su inocencia y que estaban haciendo todo lo posible para encontrar el modo de probarla. Cuando el bote se acercó lo bastante a la ventana, Hegel pudo estrechar la mano de Henning, y dándose cuenta de lo absurdo de la situación en que se veía colocado, utilizó el latín para decir con un tono de burlona gravedad: «num me vides» (literalmente, «ahora me ves»), lo cual provocó las risas de los presentes. Hegel continuó perorando, siempre en latín, sobre algunas vagas generalidades, y el grupo regresó a casa divertido (y probablemente un tanto sorprendido) ante el tratamiento irónico que Hegel le había dado a la situación, y comentando jocosamente el asunto du-

rante el camino de vuelta. (El primer biógrafo de Hegel, Karl Rosenkranz, comenta lacónicamente lo fácil que hubiera sido que Hegel recibiese algún disparo de un celoso vigilante prusiano)[67].

Tras otro año de negociaciones, Hegel pudo conseguir finalmente, el 22 de julio de 1820, que Henning fuera nombrado asistente de docencia oficialmente adscrito a su cátedra, con un sueldo de 400 táleros por año; pero como no pudo conseguir del Gobierno un certificado de no-culpabilidad, tuvo que enseñar gratuitamente (en su propio apartamento, no en un edificio de la universidad) durante un año, a fin de demostrar su idoneidad ante las autoridades[68].

DRESDE: BRINDIS POR LA REVOLUCIÓN

Otra persona atraída por Hegel desde la llegada de este a Berlín, Friedrich Förster, tenía también problemas con la policía. Förster compartía algunos rasgos con el perfil de Henning: había luchado también como voluntario en las guerras contra Napoleón y, por haber sido herido de gravedad, había sido trasladado a Berlín para enseñar en la Escuela Real de Artillería e Ingeniería. La razón de su interrogatorio era simplemente un artículo publicado en 1818, en el que reclamaba una Constitución para Prusia (cosa que el mismo rey había prometido anteriormente); mantenía también que la legitimidad de las leyes provenía solamente del pueblo, y acusaba y criticaba además al director del Ministerio de la Policía, Von Kamptz, por bloquear el acceso al rey. Von Kamptz, que no tenía el menor sentido de la ironía y disfrutaba descubriendo subversivos por todas partes, montó en cólera; ordenó inmediatamente el interrogatorio de Förster y lo expulsó de su puesto de profesor en la Escuela Real de Artillería e Ingeniería. El 30 de septiembre de 1819, Hardenberg lo declaró inadecuado para el servicio del Estado, y su rehabilitación tuvo que esperar hasta el 31 de marzo de 1823[69].

Förster había pertenecido a la escuela de Fries, pero pronto se convirtió al hegelianismo. Para otro que no fuese Hegel, la circunstancia de que estuviese bajo sospecha podría haber sido

una buena razón para mantenerse a distancia de Förster; al fin y al cabo, el propio Hegel se encontraba ya demasiado cerca de muchos de los que estaban siendo interrogados, y aparecer asociado también con Fries en algún sentido podía resultar demasiado peligroso. Pero Hegel y Förster habían entablado una buena amistad que duraría toda la vida. Förster escribió a su hermano: «Son muchos los estudiantes leales a Fries que se han convertido en leales seguidores de Hegel. Me gustaría saber si alguien ha abandonado a Hegel para seguir a Fries» [70].

En julio de 1820, Hegel hizo una excursión de algunos días a Dresde acompañado por Förster, para ver algunos de los tesoros que aquella ciudad contenía. En el mesón llamado "La Estrella Azul" (donde a partir de entonces se alojó siempre que iba a Dresde), se reunieron a cenar varios amigos y colegas de otras universidades (Eduard Gans, otro de los alumnos de Hegel y más tarde un fiel amigo, se encontraba al parecer entre ellos); cuando se le ofreció el usual vino local Meißner, Hegel lo rechazó, encargando en su lugar varias botellas de Champagne Sillery, el champán más exquisito de la época [71]. Tras haber distribuido por toda la mesa las costosas botellas de Sillery, Hegel invitó a sus compañeros a vaciar sus copas en memoria de ese día. Todos bebieron con sumo placer el Sillery, pero cuando resultó claro que nadie sabía exactamente por qué deberían beber por ese particular día, Hegel se levantó y con voz solemne declaró: «Alzo esta copa por el 14 de julio de 1789, ¡por la toma de la Bastilla!» [72]. No hace falta decir que todos los presentes quedaron atónitos: el viejo Hegel no solo los había agasajado con el champán más exquisito, sino que se atrevía a beber a la salud de la Revolución en lo más candente de la reacción y en un momento en que él mismo podía encontrarse en peligro. (Aunque tal vez la cosa no era tan extraña: en 1826, Hegel volvería a brindar acompañado de un grupo de jóvenes por la misma causa, confesándole al mismo tiempo a Varnhagen von Ense que él brindaba siempre, cada 14 de julio, por la toma de la Bastilla) [73].

Encantado con su primera excursión a la que entonces era considerada la Florencia del Elba, Hegel volvió de nuevo a Dresde y prolongó allí su estancia desde el 27 de agosto hasta el 11 de septiembre. Conoció entonces a Karl Förster, un pa-

riente de Friedrich Förster, quien, aunque al principio lo encontró un tanto "silencioso y taciturno", cambió de parecer tan pronto empezaron a discutir sobre el arte que tenían ante sus ojos. Además de las agudas intuiciones que el arte de Dresde suscitaba en Hegel, Förster quedó especialmente impresionado por las maneras «modestas, directas, simples y alegres» con que se presentaba Hegel [74]. Karl Förster era traductor (de Dante y Petrarca, entre otros) y poeta.

Hegel conquistó a la compañía con la que se rodeó, llegando a establecer incluso unas buenas relaciones con una persona que en 1801 había dicho en un artículo aparecido después de la publicación de Hegel sobre la *Diferencia*, que Hegel era el "valiente guerrero" de Württemberg enviado por Schelling para anunciar al mundo que Schelling era mejor que Fichte [75]. Hegel entonces había denunciado airadamente ese comentario en la *Revista Crítica de Filosofía*, pero para 1820 esta controversia había quedado olvidada. Förster le presentó también al Dr. Heinrich Hase, director suplente de la Colección Real de Antigüedades, con quien Hegel entabló también una cordial amistad. Cuando Förster y su grupo le preguntaron a Hegel el 27 de agosto si le gustaría participar en los festejos del día siguiente para celebrar el nacimiento de Goethe, en una reunión anual del grupo de Dresde, Hegel les replicó acentuando humorísticamente su acento suabo: «Buena idea, ¡pero hoy bebamos a la salud de Hegel, que nació el día 27!» [76]. Todos le tomaron la palabra, y el consumo del espumoso champán se prolongó hasta el día de la celebración del nacimiento de Goethe.

Su esposa se reunió con él al final de su estancia en Dresde, cuando volvía de Nuremberg de visitar a su familia; Marie causó una buena impresión en todos —con abundancia de comentarios sobre la elegancia y la juventud de la mujer de Hegel— y los dos regresaron juntos a Berlín el 11 de septiembre. (Aunque probablemente Hegel lo ignoraba, la policía de Dresde había registrado con cuidado todos sus movimientos en esta ciudad, tomando nota de que había visitado al sospechoso Friedrich Förster y de que se había alojado en el mesón La Estrella Azul; Hegel no había alejado aún de sí la sospecha de ser un "demagogo", o de estar amparando o asociándose con "demagogos") [77].

Las impresiones que dejó Hegel en sus visitas a Dresde resumían de hecho lo que la mayoría de la gente que lo conoció en esta época pensaba de él. Los que lo trataron en su vida adulta tendían a conservar dos impresiones contrapuestas: para algunos era reservado, estirado incluso, un tanto arrogante, muy propenso a aferrarse a su dignidad y poco expresivo. Poseía también una faceta sarcástica; no se mostraba muy irónico sobre las cosas (al parecer tenía muy poca ironía para consigo mismo), pero captaba rápidamente las pretensiones e incluso la faceta absurda en las acciones de los demás, aunque ese sarcasmo se proyectaba sobre la conducta de los otros, no sobre la suya propia, por absurda que esta fuera. Algunos encontraban divertida su ironía y su rigidez, pero otros la encontraban odiosa. Algunos la confundían con el cinismo, mientras que para otros era aburrida. Hegel tenía clara conciencia de que su planteamiento filosófico de un modo más racional de vivir y de pensar llevaba siempre consigo una serie de tensiones y exigencias con las que había que aprender a convivir. Friedrich von Savigny, el jurista conservador de Berlín y uno de los mayores opositores de Hegel, por ejemplo, se quejaba de la "rara sabiduría mundana conciliadora" de Hegel, que se mostraba «cuando se hablaba de los desagradables acontecimientos y ordenamientos de los últimos tiempos» [78]. En cambio, otros lo veían justamente como un hombre honesto, recto, con los pies en la tierra, dispuesto a la broma, afable y bastante gregario.

La verdad es que Hegel era, siempre y al mismo tiempo, todas esas cosas. Era capaz de mantener una grosera discusión con Schleiermacher en la *Gesetzlose Gesellschaft* y de permanecer en un bote a medianoche hablando y bromeando con un estudiante encarcelado. Defendió el despido de De Wette de la universidad y contribuyó al fondo secreto para mantenerle. Apoyó la dimisión impuesta por el Gobierno a De Wette y a Fries y brindó abiertamente por la toma de la Bastilla. Llevaba una holgada vida *Biedermeier* y se presentaba en el baile de carnaval cubierto con una capa veneciana y una máscara. Era cordial y cortés, aunque un tanto cáustico respecto a las ideas que, a su juicio, no marchaban con los tiempos, pero poseía un agudo sentido de cuándo una sutil línea se había traspasado —que casi siempre tenía que ver con alguna opinión arraigada

o con lo que él consideraba una afrenta a su dignidad como profesor— y su cólera se desbordaba entonces con una violencia inusitada. Si a Hegel le gustaba combinar oposiciones en su filosofía, lo mismo le ocurría, al parecer, con su propia vida.

DESPUÉS DE LA TORMENTA

La posición de Hegel y su propuesta de una revista

Aunque su primer año y medio en la Universidad de Berlín había estado marcado por grandes tensiones, había habido otras muchas cosas que le habían ido bastante bien. Sintió por supuesto una amarga decepción cuando no se le ofreció el tan deseado puesto en la Academia de Ciencias; pero Von Altenstein, disgustado también él por no haber sido capaz de asegurarle un lugar en la academia, le ofreció un puesto en el Real Consejo de Examinadores Científicos de Brandenburgo, con una remuneración de 200 táleros anuales, que Hegel agradeció y aceptó al punto. Ese puesto no tenía desde luego el mismo prestigio que un nombramiento en la academia, y comportaba bastante más trabajo, pues exigía leer y clasificar los ensayos de todos los estudiantes que venían a la universidad, además de someter a prueba a todos los aspirantes a puestos docentes en las escuelas secundarias. Se trataba todo lo más de un premio de consolación, y Hegel lo sabía; pero necesitaba el dinero.

Este patrón se iba a repetir: Von Altenstein, uno de los pocos reformadores sobrevivientes en el Gobierno prusiano, sería uno de los escasos protectores oficiales de Hegel. La conducta de Von Altenstein era explicable en parte porque estaba decidido a convertir la Filosofía en la disciplina central de la universidad, porque estaba también convencido de que Hegel era la persona adecuada para implantar ese programa educativo en la universidad, y porque continuamente sus planes quedaban frustrados por los esfuerzos de personas como Schleiermacher para socavar la posición de la Filosofía en la Academia de Ciencias. Altenstein no tardó en darse cuenta de que necesitaba a personas como Hegel, que equilibrasen las fuerzas partidarias de la Restauración que operaban en la universidad; y Hegel, a

su vez, veía claramente que necesitaba a Von Altenstein para hacer triunfar sus propios proyectos.

Pero este apoyo de Von Altenstein dio también paso a la sospecha —alimentada por personas como Schleiermacher y Von Savigny— de que Hegel estaba protegido por el Gobierno, y de que él correspondía a esta protección defendiendo servilmente las políticas gubernamentales [79]. Esa sospecha se convirtió en rumor, y después de la muerte de Hegel ese rumor fue simplemente aceptado como un hecho durante mucho tiempo. Desde luego, personas como Schleiermacher y otros que competían con Hegel por la influencia en la universidad, sospechaban que Hegel estaba halagando a las autoridades en correspondencia a su apoyo, especialmente visto que ellos habían perdido el favor de las autoridades gubernamentales, y la competencia intelectual entre ellos fue muy fuerte: el historiador Leopold von Ranke recordaba sus días de estudiante en Berlín durante esa época como un período de competencia entre los filósofos (es decir, los hegelianos) y la escuela histórica de pensamiento débilmente organizada (Schleiermacher, Von Savigny y otros) [80].

Pero se trató siempre de un rumor, no de la verdad. La verdad era que Altenstein y el ministro de Educación, Johannes Schulze (que vivía junto a la casa de Hegel cuando este y su familia se trasladaron a la calle del Kupfergraben, convirtiéndose en uno de los amigos más íntimos de Hegel), hicieron cuanto pudieron para apoyar los esfuerzos de Hegel; pero difícilmente podría sostenerse que esto equivalía a un favoritismo hacia Hegel o sus discípulos por parte del Gobierno, especialmente si se tiene en cuenta que era muy poco lo que aisladamente estos dos personajes podían hacer. A pesar del hecho de que personas como Schulze repitieran hasta la saciedad, tras la muerte de Hegel, que los hechos mostraban que no había tenido ninguna influencia especial en el Gobierno, la idea de que Hegel se había mostrado demasiado amistoso con los poderes reinantes había quedado ya asentada durante su vida.

En el invierno de 1819-20, Hegel intentó sacar adelante otro plan más bien ambicioso con ayuda de sus amigos en el Ministerio de Cultura. Retornando a su antiguo interés por la intersección entre *Bildung* y periodismo, envió un extenso me-

morándum al Ministerio de Educación, proponiendo la fundación de una "revista crítica de literatura" (presumiblemente con el propio Hegel como director). El término "literatura" tenía entonces muchas más connotaciones que las que actualmente tiene, pues incluía toda suerte de publicaciones "académicas". Sin duda, argumentaba Hegel, «puede decirse que la revista científica y la lectura de periódicos son medios suficientes para progresar en *Bildung* y en conocimiento, y un cómodo sustituto del estudio y la dedicación» en asuntos de interés cultural [81]. Con semejante tipo de revista, el Ministerio pondría al alcance de un público más general el conocimiento especializado que entonces producían aisladamente las diversas "disciplinas científicas" *(Wissenschaften)* en las universidades alemanas, ayudando con ello a la identificación y difusión de un saber genuinamente "científico" con base universitaria, frente a las diversas formas de "charlatanismo con aires de ciencia" que inundaban la sociedad. La revista sería así una fuerza modernizadora que distinguiría para el público en general aquello que es realmente *conocido* de aquello que solo está basado en el mito o en la superstición.

Por otra parte, insistía Hegel, una revista de este tipo sería especialmente adecuada para una capital como Berlín, que contaba ya con una buena colección de intelectuales modernos que formaban un potencial "punto de referencia" formidable para la vida cultural moderna, y que con toda garantía podían recibir el título de "autoridad" para tal empresa [82]. Los estados alemanes necesitaban ciertamente un "punto de referencia científico y literario" autorizado, si la vida cultural alemana había de madurar alguna vez como algo plenamente autónomo y desarrollado, en lugar de seguir siendo una vida provinciana incapaz de reconocer a sus propios intelectuales a menos que hubieran sido ya reconocidos por las autoridades de Inglaterra o de Francia. Una revista así vendría a ser, seguía argumentando Hegel, el equivalente alemán del *Journal des Savants* francés, y, como tal, tendría que ser patrocinada por el Gobierno (como lo era en Francia), pues, al igual que las universidades de Alemania se habían transformado en instituciones apadrinadas por el Gobierno, así también deberían serlo este tipo de empresas literarias [83]. Solo en su condición de revista pública garantizada

por el Gobierno podría esta publicación tener la pretensión de satisfacer el necesario requisito de imparcialidad que era imposible exigir a una revista con financiación privada [84]. Con semejante justificación de su proyecto, Hegel daba una vez más plena expresión a su sempiterna admiración por la concepción francesa del Estado legada por la Revolución y Napoleón, continuaba fiel a su paradigma de lo que la vida moderna debía ser, y afirmaba que una revista de este tipo introduciría finalmente la moderna vida "científica" en el mismo corazón de Alemania.

Mas, a buen seguro con gran decepción de Hegel, no hubo contestación alguna por parte del Ministerio. Su primer intento de establecer en Berlín un programa modernizador se quedó en el tintero. Sin embargo, contemporáneamente Hegel había empezado a gozar de un tipo de éxito social que antes no había conocido. Cuando llegó a Berlín, se había mostrado silencioso y había pasado desapercibido. Su pesado estilo oratorio le seguía restando audiencia: carraspeaba de continuo, interrumpía de repente su charla para sumergirse en una nube de papeles en busca de alguna referencia o nota; se detenía a veces para recuperar el aliento, salpicaba con tosecillas el fluir de su charla, agitaba desgarbadamente sus manos cuando no venía a cuento, y machaconamente solía empezar cada frase con un "por tanto". Recién llegado, se decía de él por Berlín, con guasa, que era aún más ininteligible que Fichte... Pero Hegel se las arregló para atraerse de alguna manera a un puñado de estudiantes, y pronto sus clases y sus ideas fueron el tema de conversación en Berlín. Incluso se puso de moda su modo entrecortado de hablar: se convirtió en el *estilo Hegel*. Cuando su seco y sofocado discurso era repetido por uno de los sarcásticos imitadores de Hegel, una carcajada de connivencia resonaba por toda la sala de conferencias. El hecho de que este modo de presentación viniera de un hombre cuya apariencia física era descrita casi siempre como "insignificante", le daba a lo que estaba diciendo esa aura de ingravidez material que el asunto parecía requerir, y, paradójicamente, el *estilo Hegel* se convirtió para muchos en parte de su atractivo. Hegel se puso de moda; la sociedad elegante comenzó a introducir en su discurso términos tales como "en-sí, para-sí, y en-y-para-sí", y Hegel fue

reconocido como uno de *los* intelectuales en una ciudad que estaba ya llena de ellos [85].

La recepción de la Filosofía del derecho

La publicación de la *Filosofía del derecho* de Hegel al final de 1820 significó la consolidación de su reputación en ciertos círculos como persona demasiado cercana a los elementos represivos del poder. Hegel venía trabajando en esta obra desde el momento de su llegada a Berlín, y esperaba poder publicarla en 1819; pero, como usualmente le ocurría, había calculado por lo bajo el tiempo de finalización del manuscrito. La censura recién instaurada, siguiendo los decretos de Karlsbad, influyó también en el imprevisto retraso, pues tardó en conocerse cómo iba a ser aplicada. La vieja legislación prusiana había excluido la censura de las publicaciones universitarias, y los informes iniciales sobre las nuevas leyes de censura no indicaban si esta excepción iba a seguir manteniéndose; con el paso del tiempo se comprobó que no. Pero una vez despejada esa incógnita, Hegel continuó trabajando en su obra, la mayoría de las veces siguiendo su usual costumbre de enviar al editor partes del libro mientras él seguía trabajando sobre otras, un procedimiento que había seguido en la *Fenomenología del espíritu*, en la *Ciencia de la lógica* y en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.

Hegel acabó de completar la obra entre el 9 y el 25 de junio de 1820, pero como la *Filosofía del derecho* no apareció hasta el final de ese mismo año, su fecha de publicación fue asignada a 1821 —el año en que iba a aparecer en el catálogo del editor—, un procedimiento normal en aquella época [86]. La tradicional reputación de Hegel como defensor de la ortodoxia prusiana, y algunas frases ambiguas de sus cartas, han dado lugar a que se haya aceptado desde hace tiempo, en las investigaciones sobre la génesis de la *Filosofía del derecho*, que Hegel tenía ya acabado su manuscrito antes de que los decretos de Karlsbad fueran promulgados, y que a la luz de esos decretos volvió sobre sus páginas y modificó la obra, a fin de hacer que sus ideas concordasen con las realidades prusianas recién alteradas; esta suposición es, sin embargo, muy difícil de cuadrar con los

hechos relativos a las fechas en que Hegel conoció aquellos decretos, con sus hábitos de trabajo, y con lo que realmente decían aquellas cartas, por no mencionar el contenido mismo del libro [87].

Dicho contenido y los argumentos de la *Filosofía del derecho* de Hegel consistían en gran parte en una amplia justificación del movimiento reformista en Prusia, pero lo que hizo de la *Filosofía del derecho* un libro tan dañino para la reputación de Hegel se debió casi por entero a su prefacio, en el cual Hegel dio dos pasos en falso muy graves. En primer lugar, lo utilizó para entrar en el desagradable proceso de arreglar algunas viejas cuentas con Fries, un esfuerzo que resultaba tanto más inconveniente por el hecho de que Fries había sido sumariamente despojado de su cargo en Jena. Hegel describía a Fries como un «líder de esa insustancial brigada de los llamados filósofos», pasando luego a calificar su filosofía de "superficial" y destructora de la sustancia del Estado. Fries, decía Hegel, buscaba basar todas las relaciones sociales en simples emociones, en lugar de fundarlas en el pensamiento racional, una idea que iba contra todo tipo de orden ético decente. Y, en alusión tanto a Schleiermacher como a De Wette, observaba igualmente Hegel que, tras las estupideces de Fries, «el siguiente paso de esta posición era adoptar la forma de la religiosidad [...]. Con la devoción y la Biblia han pretendido la máxima justificación para despreciar el orden ético y la objetividad de las leyes». La similaridad entre las palabras de Hegel y los mal disimulados ataques del *Allgemeine Preußische Zeitung* a Schleiermacher y a De Wette difícilmente podía pasar desapercibida a los lectores de Hegel, quien, además, aprovechó la ocasión para aludir veladamente a la carta que De Wette había escrito a la madre de Sand, diciendo que «como resultado [de tal postura], los conceptos de verdad y de ley en ética quedaban reducidos al estatuto de meras opiniones y convicciones subjetivas, con lo cual los principios más viles quedaban sujetos al mismo tratamiento que las leyes éticas, puesto que también ellos eran *convicciones*» [88]. Naturalmente, De Wette captó la indirecta, e inmediatamente le escribió enfurecido a Schleiermacher, calificando de "libelo" estas palabras y comentando las «terribles cosas que sobre Hegel se decían en la actualidad» [89].

En segundo lugar, y como si buscara empeorar las cosas, Hegel subrayaba también en el prólogo algunas líneas que incorporaban términos técnicos en su filosofía, centrándolas en la página a fin de que no pudieran pasar desapercibidas: «Lo que es racional es real, y lo que es real es racional»[90]. Con esto quería decir Hegel lo que siempre había dicho, al menos desde sus días de Jena: que lo que cuenta como racional es lo que es eficaz, un concepto que ya había anticipado en su *Ciencia de la lógica* («lo que es real es lo que es eficaz —*was wirklich ist, kann wirken*—: su realidad se manifiesta en lo que da a luz»)[91]. En términos de su filosofía política, esta idea significa que nada puede funcionar como principio real de la vida ética a menos que el agente se identifique con esa razón, a menos que esa razón pueda motivar al agente, y que los principios puramente utópicos y meramente ideales son inútiles simplemente por el hecho de que nadie puede tomarlos en serio[92]. Pero Hegel debería haber sabido que cualquiera que no estuviese familiarizado con la particular terminología del sistema hegeliano, interpretaría esta sentencia como equivalente a la proposición: «Lo que es, es correcto; y lo que es correcto existe realmente», lo cual implicaría que todo lo que había en Prusia era perfecto y adecuado, y que cualquier crítica del orden existente era por tanto irracional y máxima candidata a que el Gobierno tuviera derecho a suprimirla. Este fue el sentido que la mayoría de la gente le dio a esta famosa frase, y el resultado no pudo ser más desastroso para la imagen pública de Hegel, cuyas consecuencias se extienden aún a nuestros días.

Su polémica con Fries y su afirmación de la identidad de lo "real" y lo "racional" inclinaron al parecer a la gente a asimilar maliciosamente a Hegel con K. L. von Haller, que era más o menos el filósofo "oficial" de los elementos más reaccionarios de la corte prusiana. Haller, un año mayor que Hegel, era un aristócrata suizo y miembro del patriciado de Berna que tan profundamente había llegado a detestar Hegel cuando vivió en aquella ciudad; aún peor, Haller era un apóstata de la Ilustración, pues en su juventud había estado seriamente comprometido con el ala liberal de esta, e incluso había redactado una Constitución para el Gobierno revolucionario de Berna en 1798 que establecía la soberanía popular, la igualdad legal y la liber-

tad de religión, de pensamiento y de prensa. Pero luego había renegado de todas esas ideas en favor de una concepción más patriarcal, en la que la autoridad se imponía de arriba abajo, y no en sentido contrario, como erróneamente aceptaban todas las teorías políticas modernas. Su obra más importante, *Restauration der Staatswissenschaft* (Restauración de la ciencia política), en la que exponía sus ideas maduras, apareció en 1816. En ella argumentaba Haller que en el estado de naturaleza (algo a lo que, según Haller, todas las teorías modernas se adherían), no encontramos la libertad ni la igualdad prometidas por estas teorías, sino solo autoridad, desigualdad y jerarquía, y particularmente en la familia, donde la fuerza naturalmente mayor del padre le confiere una autoridad natural de carácter moral y legal sobre la mujer y los hijos. Puesto que lo natural fue creado por Dios, esa "autoridad natural" es también "divina". Todo poder emana de esta autoridad "patrimonial", y lo que la gente llama "el Estado" no es, por tanto, más que el resultado de todos los diversos contratos privados de subordinación y dominio que existen entre el débil y el fuerte (quien tiene, a su vez, un deber moral y religioso de velar paternalmente por el bienestar del débil). Y esta pirámide de poderes culmina en un príncipe que no está subordinado a nadie más que a Dios, siendo el "Estado patrimonial" simplemente la propiedad privada del príncipe que lo posee. Pero, naturalmente, la autoridad del príncipe sobre sus súbditos es solo la autoridad de la propiedad privada y el contrato; otros nobles poseen también su propia autoridad "patriarcal" sobre sus subordinados (y familias). No puede haber otro imperio de la ley fuera del constituido por los mandatos personales del príncipe, o los de un noble con "patrimonio" sobre aquellos sobre quienes tiene una autoridad natural o contractual.

Al dar al príncipe este tipo de autoridad y (fundamentalmente) al mantener una autoridad similar para los otros nobles, Haller proporcionó al rey de Prusia y a la nobleza un marco bajo el que poder defender sus viejos derechos [93]. El príncipe no era absoluto: también los nobles tenían sus propios derechos; pero todos estos derechos estaban basados en una autoridad natural, y los contratos se establecían en el contexto de esas desigualdades naturales. Haller suministraba así la razón

para una restauración del orden prusiano pre-napoleónico entre el príncipe y la nobleza. (El príncipe heredero, por ejemplo, era un entusiasta admirador de la obra de Haller, como lo eran muchos otros elementos reaccionarios que pululaban por la corte).

Hegel, en su libro, se mostraba aún más cáustico con Haller que con Fries, pero al haber enterrado con bastante más profundidad en sus páginas la discusión sobre Haller, dicha discusión pasó desapercibida para mucha gente. De hecho, Hegel describía la obra de Haller como una pieza "totalmente vacía de sentido", algo que «no podía tener por tanto la menor pretensión de sustancia alguna», al estar construida como estaba con tan "increíble tosquedad" [94]. Hegel reproducía en su texto largas citas de la obra de Haller para ilustrar lo que él calificaba de necedades, y aderezó la discusión con aquel tipo de polémico sarcasmo que siempre revelaba su lado más agresivo. Habría sido difícil (especialmente en aquellos tiempos) dirigir un ataque más duro y claro contra la ideología reinante entre los elementos reaccionarios de la corte. Pero el prefacio a la *Filosofía del derecho* les pareció tan dañino a tantos que, o bien dejaron de leer el resto del libro, o lo vieron simplemente como una apología de los poderes de la Restauración.

Casi todas las recensiones de entonces ignoraron virtualmente el contenido del libro (o lo interpretaron erróneamente) para centrarse en el prefacio; el consenso entre los recensores creó la idea de que Hegel se había convertido en un apologista de la autocracia real prusiana, y había adoptado sobre su propia filosofía una concepción como de algo sin ningún atractivo [95].

Hegel se sintió profundamente herido por todas aquellas críticas; se negaba a creer que nadie que lo conociese pudiera tomarlo por uno de los apologistas reaccionarios del orden existente; pero sus maneras agresivas de defender su postura y su mismo estilo de escritura típicamente combativo y polémico le habían complicado innecesariamente la vida. Por ejemplo, en la recensión que hizo de esta obra, su antiguo amigo Paulus, ahora oponente suyo, observaba con desdén que el masivo uso que hacía Hegel de la palabra "insipidez" *(Seichtigkeit)* para aplicarla «justamente a todos los filósofos alemanes» (excepto, naturalmente, a él mismo), lo llevaba a uno a pensar que el autor de la *Filosofía del derecho* «solo conocía una palabra alemana: insí-

pido»[96]. Hegel complicó igualmente su caso con el hecho de que, aunque estaba claramente del lado de los reformadores, no se alineaba con los "liberales" en el campo reformista, y dedicaba una buena porción de su libro al ataque de estos. Puesto que estaba viviendo en Berlín en una época de restauración de los antiguos poderes, y su prefacio a la *Filosofía del derecho* era para tanta gente una apología del orden existente, Hegel apareció de facto ante los ojos de muchos liberales, con los que podía haber hecho causa común, como un defensor de los opresores, no de los reformadores[97]. Y gran parte de esta imagen era achacable a sí mismo.

Es muy revelador a este respecto el primer artículo sobre Hegel aparecido en 1824 en la *Brockhaus Encyclopedia*; el ensayo fue escrito por un amigo suyo, el profesor Wendt de Leipzig, y contenía material biográfico que solo Hegel pudo haberle proporcionado, por lo que cabe suponer que el mismo Hegel aportó algo de su contenido. Respecto a la idea de que "lo que es real es racional", la entrada de la enciclopedia dice que «esta proposición ha sido mal interpretada, como si dijera que todo lo que está presente en un momento dado del tiempo, incluso lo que es totalmente contrario a lo justo, es racional; y esta interpretación ha sido particularmente aplicada con intención malévola y hostil a la filosofía del Estado de Hegel». El autor dice luego sobre la acusación de que Hegel había añadido esas líneas para halagar a los poderes gobernantes: «En la medida en que las ideas de Hegel sobre el Estado nos son conocidas a través de sus escritos, [esa frase] no fue empleada en modo alguno *más tarde* en beneficio de la clase gobernante, sino que surge de los fundamentos mismos de su filosofía, que en todo momento combate los ideales *vacíos* y busca reconciliar pensamiento y realidad en la Idea absoluta, mediante, por así decirlo, la Idea misma»[98].

Amistades y vida social

Hegel continuó denunciando los sentimientos nacionalistas de muchos demagogos; no toleraba a su alrededor la difusión de ningún tipo de "germanomanía" *("Deutschtümeri")*[99]. Pero

ni siquiera el hecho de que importantes figuras conservadoras del Gobierno recomendaran a los estudiantes que *no* asistieran a los cursos de Hegel pudo cambiar la idea que ya muchos se habían hecho de él [100]. Aunque lo intentó, Hegel no pudo deshacer el mal que había hecho, y permaneció la sospecha de que estaba aliado con los poderes gobernantes, haciendo más plausibles los rumores de que recibía favores especiales del Gobierno.

Pero Hegel se las arregló para capear el temporal y empezó a sentirse más cómodo en Berlín. A medida que aumentaba su prestigio académico, se ensanchaba también rápidamente el círculo de sus amigos y dedicaba más tiempo a frecuentar a los artistas y a asistir con Marie a óperas y conciertos. Uno de los conocidos de Hegel en Heidelberg, Bernhard Klein, había sido llamado a Berlín al mismo tiempo que él para formar parte del Instituto de Música Sacra; Hegel y Marie asistieron a una representación del *Don Giovanni* de Mozart dirigida por Klein en el otoño de 1820, y por entonces cultivaron también el trato con muchos otros artistas en Berlín [101]. Organizaban de vez en cuando en su propia casa reuniones para ellos (Hegel anotó en su libro de contabilidad que una de estas fiestas le había costado siete táleros), y frecuentaban asimismo algunos de los mejores "cafés" de Berlín [102]. La única sombra que sobre ellos se proyectaba en aquella época era la salud de Marie, que en lugar de mejorar, más bien empeoró en el invierno de 1820, y la inquietud de Hegel ante las medidas represivas que el Gobierno seguía tomando contra los demagogos [103].

Durante este período, en el que también él era ya una figura de peso y de cierto renombre, se reavivó su amistad con Goethe, y ambos mantuvieron un mutuo intercambio de agudezas y cartas cordiales. Hegel guardó siempre como un tesoro la copa pintada que Goethe le envió una vez como regalo. Su amistad con Johannes Schulze, el ministro al que Von Altenstein había puesto al frente de los *Gymnasia* y las universidades, se vio también particularmente reforzada. Pensando que necesitaba perfeccionar su conocimiento de las ciencias filosóficas, Schulze decidió asistir a todas las clases de Hegel entre 1819 y 1821. Después de estas clases, solían retirarse los dos al apartamento de Schulze para discutir ciertas materias, o para analizar algunos de los puntos que Hegel había tocado en su con-

ferencia [104]. Esta especie de amistad intelectual era muy estimada por Hegel. Schulze habría de ser más tarde el editor de la edición de la *Fenomenología* en las *Obras completas* de Hegel que se publicaron después de su muerte.

Su hijo Karl recordaba a su padre llevando una doble vida: por una parte estaba el Hegel-profesor, y por otra el Hegel de vida familiar y social. En su vida social, Hegel procuraba con frecuencia alejarse cuanto le fuera posible de su dimensión filosófica; le gustaba jugar a las cartas, especialmente con aquellos que no tenían inclinación a hablar con los colegas de temas profesionales fuera de la profesión. En sus primeros años en Berlín solía jugar a *L'Hombre* —su juego de cartas favorito en los días de Jena y Bamberg— hasta bien entrada la noche con Karl Hartwig Gregor von Meusebach, del Tribunal Superior Renano (ávido coleccionista también de literatura alemana de los siglos XVI y XVII y un tanto excéntrico) [105]. Pero después de algún tiempo sus preferencias se inclinaron por el *whist* (que exige cuatro jugadores), y según recuerda Karl Hegel, sus compañeros de *whist* eran generalmente «Zelter (director de la Academia para la Educación de la Voz), el pintor Rösel y un agente comercial marítimo, Bloch»; aunque Hegel «no era exigente respecto a sus compañeros de *whist* e igualmente quedaba satisfecho con gentes de mentalidad inferior a la suya, como Schur, el caballerizo real, el industrial Sparkäse y Heinrich Beer» [106].

Hegel, un producto de Württemberg, donde los "notables no-nobles" *(Ehrbarkeit)* habían sido las figuras centrales de la vida pública, no estaba particularmente interesado en cultivar la amistad de figuras sobresalientes, ni en moverse en los círculos de la aristocracia prusiana. Como buen württembergués, no era hostil a la aristocracia, sino simplemente indiferente a ella. Aunque entonces estaba de moda dirigirse a los altos cargos civiles o a los hombres distinguidos con el noble tratamiento de "muy bien nacido" *(Hochwohlgeboren)* —lo que solía molestar profundamente a muchos nobles—, Hegel recibía siempre el tratamiento más burgués de "bien nacido" *(wohlgeboren)*; solo su amigo Creuzer le dirigía al principio sus cartas con el tratamiento de *"Hochwohlgeboren"*, pero incluso él dejó pronto de hacerlo. De haberle importado algo estas convenciones sociales, Hegel hubiera podido exigir un tratamiento más solemne, y

está claro que nunca lo hizo. Aunque su reacción era muy rápida cuando se atentaba contra su propia dignidad o cuando detectaba algún insulto a su estatuto social, Hegel no era pretencioso, al menos no en cuestiones de nobleza. Con Zelter en particular mantenía una amistad muy estrecha; los dos eran buenos ejemplares de la "carrera abierta al talento", y Zelter incluso más, pues provenía de orígenes muy humildes como hijo de un albañil; al igual que Hegel, tenía un estilo de hablar entrecortado y una apariencia que encantaba a unos e irritaba a otros. (Zelter era también muy buen amigo de Goethe, y ejerció una influencia duradera sobre él en el entendimiento de la música.)

Estudiantes

Hegel tuvo también mucha influencia entre los estudiantes, y uno de sus anteriores alumnos en Heidelberg, Hermann Friedrich Wilhelm Hinrichs, se encontraba en vías de convertirse en el primer hegeliano que asumía un cargo de profesor. Hinrichs debió de escribirle con frecuencia a Hegel para pedirle consejo, cambiar impresiones con él, ofrecerle sus propias interpretaciones de la filosofía hegeliana, y, por supuesto, para pedirle ayuda en la obtención de un puesto docente. Hegel le respondió siempre con toda cordialidad. Igualmente fue Hinrichs el que le informó, en mayo de 1821, de que Schelling —que tras catorce años de silencio había vuelto el 4 de enero de 1821 a enseñar como profesor de la Universidad de Erlangen— estaba combatiendo públicamente las ideas de Hegel, con lo que se dejaba entrever que ya no era solamente Fries el que competía con Hegel por la influencia filosófica, sino que quizá también Schelling [107] se disponía a entrar de nuevo en la palestra.

Junto a estos problemas más serios, estaban también los problemas ocasionales con los alumnos que pedían demoras en los exámenes o que no se ajustaban siempre a lo que uno hubiera deseado. Uno de ellos destacó sobre el resto. Un joven filósofo, Arthur Schopenhauer, solicitó el derecho de realizar su habilitación en Berlín y que se le permitiese dar sus clases en esa

universidad; de manera muy extraña, solicitó también que, de ser posible, le gustaría fijar sus lecciones exactamente al mismo tiempo que las de Hegel. El decano de la facultad, August Boeckh, hizo circular entre el claustro la petición de Schopenhauer, anotando con disgusto la «no pequeña arrogancia y extraordinaria vanidad» de la petición de Schopenhauer. El resto de los profesores se sintió efectivamente ofendido por aquella "arrogancia", pero Hegel no mostró al parecer ningún recelo, y acordó establecer una fecha para la defensa de esta tesis de habilitación (el 23 de marzo de 1820). Schopenhauer leyó su tesis sobre las nociones tradicionales de las cuatro causas, y en la discusión que siguió, Hegel le pidió que aclarase lo que quería decir cuando afirmaba que las "funciones animales" explican la conducta animal; Hegel pensaba que en uno de los ejemplos que Schopenhauer había dado, estaba confundiendo motivos (razones para la acción) con factores causales tales como pulso, circulación sanguínea, y cosas semejantes. A continuación, Hegel y Schopenhauer se enzarzaron en una discusión, que el zoólogo Martin H. K. Lichtenstein dirimió, interviniendo para defender el uso que hacía Schopenhauer del término "función animal"; Lichtenstein sostuvo que el uso que hacía Schopenhauer de ese término con el exclusivo sentido de aquellos "movimientos conscientes del cuerpo del animal", coincidía totalmente con el uso que los zoólogos de la facultad le daban. Aunque lo que a Hegel le interesaba primordialmente no era en verdad el uso de términos, sino la distinción entre razones y causas, decidió prudentemente no insistir más sobre el tema y aprobar la habilitación de Schopenhauer, aclarándole así el camino para comenzar su carrera docente (totalmente consciente de que la peculiar petición de Schopenhauer de fijar sus clases a la misma hora que él tenía como objetivo desafiarlo ante los estudiantes). Tal como lo había pedido, se le concedió el mismo horario que a Hegel, pero cuando sucedió que casi nadie apareció por sus clases, Schopenhauer tuvo que abandonar Berlín durante varios años caído en desgracia. (Esta anécdota dio lugar a la leyenda, en parte alimentada por el mismo Schopenhauer —que detestaba profundamente a Hegel— de que Hegel había intentado impedir la promoción del joven filósofo a *Privatdozent*, y que en la discusión que siguió a la lectura de la tesis,

Hegel había mostrado una ignorancia total de la ciencia natural) [108].

Disturbios en la universidad en torno a la Naturphilosophie

Cuando parecía que las cosas iban empezando a asentarse, una nueva serie de disturbios recorrió la universidad. En octubre de 1820 apareció por Berlín un doctor en medicina de Jena, C. W. H. Fenner, que decía tener un doctorado en Filosofía y solicitaba autorización para dar clases como *Privatdozent* sobre *Naturphilosophie* en aquella universidad. La facultad le pidió los documentos requeridos, y Fenner visitó dos veces el Ministerio para quejarse de lo caro que todo aquello resultaba para alguien que supuestamente tenía ya un doctorado; pero como el Ministerio volviese a remitir a Fenner a la Facultad de Filosofía, este se presentó a la facultad con un documento de habilitación falsificado. Hegel, que iba a ser el decano de la facultad filosófica en 1821, recibió el encargo de escribir una opinión experta sobre el asunto, y al hacerlo descubrió el subterfugio: se habían borrado líneas y añadido en su lugar otras nuevas; los números de la paginación habían sido alterados para poder insertar páginas nuevas... El documento entero resultaba ser una *compilación chapucera de un material completamente dispar.* Hegel envió debidamente el informe a la facultad, y esta se sintió debidamente ultrajada, pero Hegel cometió la imprudencia de escribir a Fenner una carta en la que se limitaba a decirle que la facultad había encontrado inadecuado su trabajo de habilitación.

Impertérrito ante lo que era nada menos que un rechazo total, Fenner convenció entonces a I. H. Fichte (el hijo del famoso filósofo y *Privatdozent* de Filosofía en la universidad) para que intercediese en su favor. Y esto fue causa de que el asunto se alargara hasta febrero de 1821, cuando el ministro le preguntó a Hegel por la situación del asunto Fenner; Hegel le contestó que el mismo Fenner había reconocido que no poseía el doctorado en Filosofía, cosa que el ministro encontró insuficiente. Hegel le escribió entonces, el 3 de marzo de 1821, una carta

mucho más razonada e inequívoca sobre el caso, pero ni siquiera esto arredró a Fenner, quien el 11 de mayo de 1821 insertaba una nota en un periódico local, el *Vossische Zeitung*, en la que anunciaba que iba a dar una serie de conferencias públicas para señoras sobre la *Naturphilosophie* de Oken.

Los decretos de Karlsbad ordenaban que el Gobierno nombrase un supervisor plenipotenciario para las universidades, y el 11 de mayo de 1821, después de que ese supervisor anunciara a su vez que él mismo había descubierto que Fenner había falsificado también los documentos que supuestamente testificaban su condición de miembro de la Sociedad Latina en Jena, el Gobierno emitió un "aviso ministerial" sobre Fenner para todas las universidades prusianas. El rey, incentivado por esto, y desplegando su usual y absoluta falta de sutileza, hizo que Altenstein prohibiera simplemente en Prusia cualquier enseñanza de la *Naturphilosophie* de Oken; como secuela de esta prohibición, el plenipotenciario del Gobierno (Schultz) informaba a Hegel, el 31 de mayo de 1821, de que «los profesores de las ciencias filosóficas, por causa tal vez de su equivocada adscripción a un sistema, estaban dando a su enseñanza una dirección que podría corromper a la religión y a la ética» [109]. Y Schultz le pedía incluso a Hegel que "observase" las clases de sus colegas y le informase "confidencialmente" si tal cosa estaba ocurriendo [110].

El escándalo levantado por la estupidez de Fenner fue suficiente para producirle escalofríos. A comienzos de 1821, Hegel pensaba que el vendaval del frenesí inicial contra todos los pretendidos "demagogos" había amainado. Pero una carta enviada a Creuzer en mayo de 1821 mostraba que aún no era tiempo de sentirse completamente a salvo. Puesto que el rey había prohibido la *Naturphilosophie* de Oken sobre la base de que podría conducir al "ateísmo", Hegel temía que el rey pensase que cualquier "filosofía especulativa" podría hacer otro tanto, temiendo además que toda la polvareda levantada por el caso Fenner volviera a poner «de moda la palabra "ateísmo", ahora olvidada», que tanta controversia había provocado anteriormente durante varias generaciones [111]. (El destino de Fichte en Jena no había sido aún olvidado seguramente por personas como Hegel.) Después de todo, obervaba Hegel, «una vez que se ha

colocado a uno en un determinado lugar —sin importar que la etiqueta identificatoria diga "demagogia" o, en última instancia, "ateísmo"— se lleva eternamente esa marca estampada en la frente por todos los lugares del Imperio alemán y en todas las regiones de la Santa Alianza» [112]. Unos meses después (6 de septiembre de 1821), Hegel le escribía a Niethammer en este mismo sentido. Refiriéndose burlonamente a sí mismo y a otros en Berlín como «nosotros, los prusianos patrióticos», observaba Hegel a propósito de las últimas escaramuzas: «Tú sabes que, por una parte, soy un hombre propenso a la ansiedad, y que, por otra, necesito quietud. No es exactamente tranquilizador asistir cada año a la formación de una gran tormenta, incluso aunque uno esté persuadido de que lo más que le puede ocurrir es que le salpiquen unas cuantas gotas de lluvia» [113].

La conmoción producida por el intento de Fenner de enseñar *Naturphilosophie* había agudizado aún más, sin embargo, sus ideas sobre la universidad y la política prusiana. Con respecto a la caza de demagogos observaba a Niethammer: «He asistido al peligro de la demagogia sin riesgo personal, pero no sin preocupación [...]. O al menos estuve preocupado hasta que leí la carta escrita por De Wette y conocí mejor a unos cuantos individuos demagógicos y a otros tantos que emprendieron acciones contra ellos. Entonces comprendí el lamentable pero bien merecido destino de los demagogos. Y aunque la acción de las autoridades en tan nebulosa materia no era justificable al principio, llegó un momento en que entendí su eventual justicia». Pero, añadía Hegel, «también tomé conciencia de algo más que esto», y le contaba a Niethammer el arresto y encarcelamiento de Von Henning. Hegel parecía haber extraído una amarga lección de la experiencia de su primer par de años en Berlín. Su odio a Fries y su convicción de que había demasiado en juego en la formación de la Universidad de Berlín para dejar que colapsase bajo la presión de unas fuerzas reaccionarias, le llevó a la conclusión de que, de hecho, había sido bueno obligar a dimitir a Fries y a De Wette; pero también abrigaba el temor de que el tipo de arbitraria intervención estatal en estas actuaciones pudiera conducir a que otros, tal vez él mismo, se viesen atrapados en semejante remolino.

Sin embargo, se guardó de concluir que fuese más prudente

defender a académicos como Fries por temor a convertirse uno mismo en la próxima víctima; en lugar de eso, se inclinó por la tesis de que ahora se imponía con mayor necesidad reclutar para la universidad y para el servicio civil a la gente más cualificada que no se viese sujeta a pasiones tan retrógradas. Al igual que su amigo Goethe, que no movió un dedo para ayudar a Fichte en la controversia del ateísmo suscitada en Jena, porque pensaba que Fichte había atraído imprudentemente sobre sí mismo sus propias tribulaciones, Hegel pensaba que Fries y los que habían sido cesados por "demagogos", no solo habían provocado la ira de los reaccionarios, sino que habían arrastrado también consigo a muchos otros y puesto en peligro tal vez el movimiento mismo de la reforma. Hegel se tranquilizaba a sí mismo, quizá un tanto presuntuosamente, con la idea de que, puesto que se encontraba en *Berlín*, y no en una ciudad de provincias, y puesto que estaba en contacto con personas como Altenstein y Schulze, sabía lo que *realmente* estaba ocurriendo y podía tratar las cosas de la manera adecuada para no verse atrapado en la marea; o, como le decía a Niethammer: «Estar en el punto de mira de las cosas tiene también la ventaja de poseer un conocimiento más acertado de lo que es *verosímil* que ocurra, y así es posible moverse con pasos más seguros en lo que atañe a los intereses y situación de uno mismo» [114].

Hegel no se situó nunca en el lado de los reaccionarios; pero estuvo cada vez más convencido de que, sencillamente, él era el hombre más adecuado para conducir a la universidad a un modo de existencia más libre y moderno, y que los que, como Fries y De Wette, parecían amenazar esta empresa con todas aquellas falsedades y enredos, estaban mejor apartados de ella. Hegel no renegaba de su pasado, e incluso reprochó a Niethammer que se hubiera quejado del depuesto reformador de Baviera, Montgelas, cuando en lugar de eso debería sentirse agradecido a «Montgelas [...], a Dios y a Napoleón» por la nueva Constitución de Baviera [115]. Pero esa suprema confianza en sí mismo que lo había salvaguardado en sus primeros fracasos, y que había producido, por ejemplo, la *Fenomenología* durante una época de desesperada situación emocional, esa convicción de que en el fondo él estaba *en lo cierto*, junto al inmenso desgaste psíquico que le produjeron sus primeros años de estancia

en Berlín, habían generado en él una perspectiva un tanto rígida sobre su situación en la capital del reino.

Hegel tenía ahora plena conciencia de que su juventud había pasado para siempre, y que, al no contar por tanto con mucho tiempo para completar lo que había sido su proyecto desde su juventud —suministrar la voz filosófica que guiase la reforma moral, religiosa y política de Alemania y, ciertamente, del mundo en general—, trató inmediatamente de solidificar su posición en filosofía y sus actitudes con respecto a la política universitaria. Al igual que siempre, Hegel combinó en este empeño diversos rasgos contradictorios de su personalidad; y muchos de estos rasgos habrían de encontrar abierta expresión durante sus últimos nueve años en Berlín, y no siempre del modo más atractivo.

11

LA *FILOSOFÍA DEL DERECHO* DE HEGEL: LA LIBERTAD, LA HISTORIA Y EL ESTADO MODERNO EUROPEO

DE NUREMBERG A BERLÍN: LA RECUPERACIÓN DE LA "VIDA ÉTICA"

Hegel escribió sus *Elementos de la filosofía del derecho,* obra aparecida en 1820, sobre el telón de fondo de los debates que se libraban con fiera intensidad en torno a la configuración que había de asumir Alemania tras la espectacular caída de Napoleón y los conflictos entre reformadores y reaccionarios. Las ideas y los temas básicos del libro habían sido ya sustancialmente elaborados cuando Hegel se encontraba en Heidelberg, y los argumentos más generales de la obra aparecen incluso antes, en sus conferencias docentes de Jena y en sus apuntes para las clases del *Gymnasium* en Nuremberg. En el libro de 1820 Hegel puso por escrito los resultados de las reflexiones que le habían entretenido durante un largo período de tiempo sobre la forma de la moderna vida europea, perfilando sus pensamientos sobre tales cuestiones a la luz de las controversias sobre qué Constituciones había que dar, si es que había que dar alguna, a los estados alemanes, y si se debía codificar el derecho alemán (y de qué modo y sobre qué base). Ambos debates formaban ya parte de su ambiente en Heidelberg, y los cambios que presentó el libro acabado en 1820 con respecto a los ma-

nuscritos de Heidelberg reflejan los esfuerzos que puso Hegel en demostrar cómo su personal enfoque idealista de la filosofía podía suministrar la necesaria orientación a aquellas disputas.

En particular, fueron los temas del "universalismo" y el "particularismo", que tanto habían animado su pensamiento desde los días de Württemberg los que perfilaron y estructuraron la *Filosofía del derecho.* Hegel estaba convencido desde hacía tiempo de que las demandas puramente "universalizadoras" de su educación en los ideales de la Ilustración que había vivido en su provinciana Württemberg eran en cierta manera demasiado unilaterales, demasiado arrogantemente despreciativas de la necesidad de tener en cuenta los elementos más particulares e individuales de la vida y del pensamiento humanos; pero, al igual que muchos otros hombres de su generación, había roto con todo cuanto significase una simple identificación con lo provinciano. Hegel se consideraba a sí mismo alemán *y* europeo, y de ahí que le inspirase una honda desconfianza la estructura angosta y puramente parroquial de la vida de provincias, en la que veía el mayor obstáculo para el tipo de reforma espiritual, moral y política con la que había llegado a identificarse en su juventud; con todo, jamás estuvo dispuesto a proscribir totalmente aquella estructura, y nunca dejaron de atraerle las virtudes que en ella apreciaba.

Desde los tiempos de Jena, hacia 1806, Hegel tenía ya bien clara la idea del tipo de filosofía política que podía encajar con su sistema de pensamiento. Pese a ello, en este asunto mostró la misma calma y la misma cautela que en la confección de su *Lógica.* Al comenzar en 1810, en Nuremberg, sus cursos sobre las «Doctrinas del derecho, del deber y de la religión», utilizó casi exclusivamente terminología kantiana, llegando hasta el extremo de enseñar a sus alumnos, por ejemplo, que los «conceptos legales, éticos y religiosos» que iban a estudiar eran "objetos" del "mundo inteligible", es decir, de las "totalidades incondicionadas", las "Ideas" de las que había hablado Kant. Su curso estaba incluso estructurado siguiendo las líneas de un libro de Kant, la *Metafísica de las costumbres* [1]. La teoría de la *eticidad,* que de forma tan prominente figura en la *Filosofía del derecho* de 1820, jugaba entonces escaso o nulo papel en los apuntes de clase de Nuremberg.

Mucho del ímpetu con que desarrolló Hegel su filosofía política le vino, con seguridad, de los acontecimientos que se fueron produciendo a su alrededor. Cuando llegó a Heidelberg, Napoleón había caído, el Congreso de Viena había dado a todos los efectos prácticos su beneplácito a la reorganización napoleónica de Alemania, y comenzaba la lucha por la reforma constitucional y legal. Lo más probable es que una de las primeras motivaciones que lo indujeron a perfilar sus pensamientos en política y ética fuese el debate sobre la codificación de 1814, a pesar de que no discutiera directamente este asunto en ninguno de sus apuntes de clase del período de Nuremberg. En más de un aspecto, su obra madura de filosofía política (ya sustancialmente elaborada en Heidelberg, aunque no nos consta que hubiera recibido por entonces la forma de un manuscrito acabado) era una meditación sobre aquellos debates en torno al constitucionalismo y la codificación legal a la luz de las doctrinas expuestas en su *Fenomenología*. Hegel necesitó aquellos años para profundizar en sus nuevos pensamientos hasta conciliarlos con sus propias convicciones.

Particular impacto debió de producirle a Hegel la entrada de Savigny en el debate, y especialmente la brillante defensa que este hizo de la tesis contraria a la codificación del derecho germano. Savigny apelaba a su teoría de que el derecho es expresión de la identidad de un pueblo, de su *Geist*; de acuerdo con esta teoría, era absurdo ponerse a criticar la identidad de un pueblo, cuando lo único que cabe hacer a este respecto es tratar de deducir las implicaciones y los compromisos que se siguen de esa identidad. El propio Hegel había sostenido una opinión similar (aun cuando en modo alguno idéntica) en algún momento en Jena (en torno a 1802-03); pero luego, hacia 1806, modificó sustancialmente este punto de vista a la luz de su *Fenomenología*, más orientada históricamente. De ahí que le chocara la "positividad" de la teoría de Savigny, según la cual las expresiones de la identidad de un pueblo tienen que ser aceptadas sin más, sin necesidad de ir a buscar por detrás de ellas nada que sea más profundo o más crítico. Hacia 1807, nada estaba más lejos de lo que él pensaba.

Para Hegel, esta "dogmática" insistencia en la identidad de un pueblo era, simplemente, no ser capaces de captar la esen-

cial "negatividad" de la historia y del *Geist* europeos, desconocer que la vida europea ha ido incorporando un sentido reflexivo de duda y de autocrítica acerca de sus propias normas y compromisos básicos, e ignorar asimismo cómo esta actitud de duda y de autocrítica ha sido, a la par, destructiva de viejos modos de vida y constructiva de nuevas formas de *Geist*. Por otra parte, si lo que cuenta como autoridad para una forma de *Geist* tiene que ver con lo que se requiere de este para superar los fracasos internos de los ordenamientos normativos que le precedieron, se sigue que solo podemos entender una forma de *Geist* en términos de sus fines y de sus proyectos colectivos, de lo que colectivamente trata de llevar a cumplimiento y de la "negatividad" implicada en esos fines colectivos. La *Fenomenología* había llegado a la conclusión de que el fin colectivo de la vida europea había de consistir en lograr que se cumplieran las condiciones bajo las cuales puede decirse de un pueblo que es libre. Aferrarse a la auto-identidad de un "pueblo" (el *Volksgeist*, en la terminología de Savigny) equivalía a encastillarse en una posición "dogmática" y negarse a examinar si esa auto-identidad era de veras racional y sostenible.

En Jena, Hegel había tratado primero de integrar el tipo de unidad que creía haber descubierto en la cultura griega (su *eticidad* o "vida ética") con los aspectos reflexivos y auto-distanciantes de la "moralidad" moderna; pero en la *Fenomenología* había mostrado ya que la *eticidad* griega se había desvanecido para siempre, y que había tenido que ser suplantada por la moderna "concepción moral del mundo"; e incluso había dado un paso más, argumentando que el moderno punto de vista moral requería una cierta práctica religiosa cristiana y asimismo moderna, a fin de que "nosotros, los modernos", pudiéramos reconciliarnos con el momento histórico en que "nos" hemos colocado colectivamente a nosotros mismos. Sin embargo, sus reflexiones sobre los debates modernos en torno a la codificación legal le indujeron a revisar sus ideas sobre la *eticidad*, y a concluir que una *eticidad* moderna no solo era posible, sino realmente necesaria como sostén de la fuerza de las propias concepciones modernas de legalidad y moralidad.

Esto condujo a Hegel a reformular y perfilar una de sus tesis más llamativas: las únicas razones que pueden contar como "in-

condicionales" para un agente son las que forman parte, como componentes necesarios, de una forma de vida admirable o "valiosa". Esto había sido efectivamente así en la vida griega, y hubo un momento en que Hegel llegó a perder toda esperanza de hallar ninguna razón incondicional de esa índole que pudiera ser válida para las circunstancias modernas. Si la forma de vida griega había sido tan admirable, fue por haber sido tan *bella*; mientras que la vida moderna, fragmentada como necesariamente tenía que estarlo, y necesariamente carente, por tanto, de ese género de belleza, parecía no disponer ni siquiera de la *posibilidad* de garantizar sostén alguno a la exigencia de una lealtad incondicional, salvo que viniese en su ayuda una religión auténticamente moderna, que, a su vez, necesitaría del apoyo de una filosofía del tipo de la hegeliana.

Cuando Hegel llegó a formular su pensamiento político maduro, sus ideas sobre este punto habían recorrido ya un largo camino. A pesar de faltarle la *belleza* de la vida griega, la vida moderna era, sin embargo, más admirable por causa de su *racionalidad*. La filosofía especulativa no solo podía ser capaz de mostrar, sino hasta de demostrar la compleja racionalidad, nada fácil de discernir, de las instituciones y prácticas post-revolucionarias. Y esto conllevaba la posibilidad de que la vida moderna, con su tipo propio de belleza parcialmente fragmentada y decididamente no clásica, lograse recuperar aquel añorado sentido de *eticidad* supuestamente perdido desde la época de los griegos. Cuando Hegel se puso a escribir su primera edición de la *Enciclopedia* (publicada en Heidelberg en 1817), tenía ya explícita la idea de una *eticidad* moderna; y ello arrastraba implícitamente la tarea de demostrar que el cristianismo protestante, interpretado a la luz de la filosofía hegeliana, era *la* moderna religión defendible y compatible con las pretensiones de racionalidad que la *eticidad* moderna encarnaba.

El problema de la vida moderna consistía en que su racionalidad no era inmediatamente perceptible por sus participantes; para que así fuese, se requería un conjunto de prácticas reflexivas que pudieran exhibir y demostrar dicha racionalidad. Esas prácticas no eran otras que las involucradas en el arte moderno, en la religión moderna y, con mayor importancia aún que en el caso del arte y de la religión, en la *filosofía* moderna.

Hegel se consideraba, por tanto, legitimado para intervenir críticamente en los debates en torno a la legalidad y al constitucionalismo con su filosofía explícitamente moderna, que mostraría que los elementos anti-reformistas de la vida alemana (y también la singular y conservadora mezcla de reforma y anti-reforma representada por Savigny y sus seguidores) erraban en su estimación de lo que realmente significaba y demandaba el *Geist* alemán y europeo.

En la carta que había enviado a Schelling desde Frankfurt, Hegel se había preguntado «cómo se podía volver a intervenir en la vida de los hombres»; ahora tenía frente a sí un buen ejemplo de cómo podía hacerlo[2].

LA *FILOSOFÍA DEL DERECHO*

Es cierto que, tanto en vida de Hegel como después de su muerte, su *Filosofía del derecho* (1820) fue injustamente criticada como una mera "apología" del absolutismo prusiano. Pero la verdad es que esa obra había sido un intento, por parte de Hegel, de articular la forma racional de un tipo de Estado y de sociedad europeos modernos y reformados, que personas como el barón Von Stein, y más tarde el príncipe Von Hardenberg, habían tratado de establecer en Prusia; y así lo entendieron la inmensa mayoría de sus amigos y discípulos.

La idea nuclear del libro es que lo que cuenta como "derecho" es aquello que es necesario para la realización de la libertad. En esto Hegel se adhería, por un lado, a su inspiración kantiana, pero al mismo tiempo, y de una manera crucial y decisiva, se separaba de Kant. Una diferencia capital de Hegel respecto a Kant es su rechazo de la tesis kantiana de que para ser libres hemos de ser capaces de ejercitar sobre nosotros mismos una especie de causalidad no-natural, una "causalidad trascendental" que se situaría fuera del orden causal y natural de las cosas, y que podría iniciar cadenas de acontecimientos sin ser ella misma efecto de ninguna cadena causal anterior. Hegel concebía, por el contrario, la libertad no como el ejercicio de ninguna forma de causalidad, sino como algo relacionado con

nuestra capacidad para adoptar una actitud "negativa" (crítica) respecto a nuestras inclinaciones, deseos e impulsos.

Hegel compartía con Kant la noción de que la voluntad es esencialmente una forma de "razón práctica", de nuestro actuar de acuerdo con normas, pero discrepaba de él al no aceptar la idea de que para que una tal voluntad sea libre se requiere por su parte una forma especial de causalidad. Nuestra libertad consiste más bien en la *actitud* que adoptamos hacia nuestras acciones y, a juicio de Hegel, yo soy plenamente libre cuando las razones por las que actúo son aquellas que pueda contar como *mis* razones, es decir, aquellas por las cuales *yo* soy el sujeto, aquellas con las que me identifico. Las preferencias, deseos e impulsos de un agente solo tienen un estatuto normativo para este en la medida en que se ajustan a su proyecto global de vida y se adaptan a la propia identidad de sujeto actuante que él *es*: en la medida, por tanto, en que expresan una cierta autorelación. (Según la concepción de Hegel, podría haber desde luego alguna historia empírica que contar para explicar el hecho de que, en última instancia, nos movemos por virtud de nuestras decisiones, pero cualquiera que fuese esa historia empírica, no sería necesaria para explicar una acción como "mía" y como "expresiva" de mi conocimiento de las razones que tengo para actuar. Solo en el supuesto de que las razones fuesen "cosas" entre otras "cosas" sería preciso desarrollar una doctrina de la causalidad trascendental.)

Así pues, la capacidad que poseen los seres humanos de tener voluntad es la capacidad, en primer lugar, de realizar acciones que sean expresivas de nuestros personales compromisos prácticos (es decir, que sean acciones que se ajusten al proyecto personal de vida que uno tenga y que de él se deriven), acciones exclusivamente realizadas por causa de los mencionados compromisos; en segundo lugar, es la capacidad de reflexionar sobre sus compromisos prácticos y sobre las relaciones de significación y de relevancia que estos guarden con otros fines y principios por los que se guíe también el agente; y en tercer lugar, la capacidad de entender sus compromisos como propios, sin que se los haya impuesto a uno nada que sea externo a la estructura de la propia voluntad. Tener una "voluntad" quiere decir, en suma, ser capaz de actuar de la manera como actúa

un ser dotado de mente o espíritu, ser capaz de actuar de acuerdo con normas. La "voluntad" es, dice Hegel, «una forma de pensamiento» [3]. Lo opuesto a la libertad así concebida sería actuar por causa de algo que uno no puede asumir racionalmente por sí mismo, o, dicho en otras palabras, estar empujado por consideraciones que no son realmente mías, sino externas a la propia persona (como es el caso, por ejemplo, de los deseos animales, o las meras convenciones sociales).

Ahora bien: ser libre no consiste sencillamente en "expresarse" a sí mismo aisladamente, sino más bien, como había mostrado la *Fenomenología*, en estar en una relación compleja, mediada, con otras entidades auto-conscientes. Para decirlo en el casi paradójico modo empleado por Hegel, uno solo puede ser un agente libre si es *reconocido* como tal, de suerte que las condiciones de libre agencia existen plenamente en las relaciones de mutuo reconocimiento entre una pluralidad de agentes, según normas cuya mutua validez admite cada uno; lo que cuenta, por tanto, como "razón" sostenible de la acción, es de carácter plenamente social, y depende en algún sentido de qué sea lo que los agentes en cuestión traten de lograr colectivamente, y no de lo que privadamente persigan alcanzar los individuos. En suma, la libertad ha de consistir en una imposición de normas mutua y recíproca, y no en la unilateral imposición de esas normas a otro por parte de una persona o grupo.

Ahora bien, esta audaz tesis sobre la "socialidad" parece comportar otra conclusión igualmente paradójica. Aun cuando cada agente esté "llamado" a ser libre y a actuar de acuerdo con principios que sean "suyos", el caso es, evidentemente, que ninguno de nosotros comienza su vida ya como tal ser libre, y que tampoco alcanzamos esa condición de una manera totalmente natural. Lo que sucede más bien es que aprendemos a someternos a principios después de haber sido primero sometidos a ellos por otros. Un cierto tipo de "obediencia" a la autoridad de otros es condición de necesario cumplimiento para que aprendamos a determinarnos por nosotros mismos, siendo por otra parte la meta de una tal obediencia precisamente el liberar de esta al agente, porque es obvio que esa obediencia es incompatible con la libertad en el sentido propuesto por Hegel [4]. El principio al cual soy sujetado o sometido por otros solo

llega a convertirse en mi principio cuando yo internalizo los fines de la acción que he ejecutado o que voy a ejecutar, cuando hago *míos* esos fines que inicialmente me eran ajenos, es decir, cuando me identifico con ellos. Pero yo solo puedo llegar, en última instancia, a identificarme con esos fines si puedo entenderlos, aunque no sea más que implícitamente, como algo que se sigue de lo que está inevitablemente vinculado con el sentido de mi conducta, con mi propio hacer racional. En la medida en que no entendamos esas normas como racionales, las consideraremos no como propias, sino como algo que es "nuestro" pero "no nuestro"; y en esa misma medida seremos alienados por ellas.

Hegel trabajó arduamente sobre su teoría del razonamiento práctico mientras vivió en Frankfurt, Jena y Heidelberg, hasta lograr darle una forma y una articulación satisfactorias. Para que un agente individual sea libre es preciso que sea capaz de razonar prácticamente sobre lo que ha de hacer; pero, a su vez, ese razonamiento práctico no podría tener lugar si el agente libre no tuviese idea de qué es lo que trata de conseguir con su acción o, lo que es lo mismo, qué *bien* está tratando de lograr. Cualquier ejemplo de razonamiento práctico explícitamente formulado debería comenzar siempre, por tanto, con un enunciado en el que se dijese qué es, en última instancia, lo bueno y lo mejor; y ese enunciado deberá ir acompañado por otras premisas que establezcan por deliberación reflexiva qué medios son necesarios para que *este* individuo concreto consiga *ese* tipo de bien. Sin embargo, para "nosotros, los modernos", no hay "bienes" que sean inmediatamente obvios: incluso aquellos bienes que pueden parecer puramente naturales han de ser, dada nuestra característica "negatividad", incorporados a nuestras máximas dándoles una forma racional. En consecuencia, el único bien que puede servir de "bien último" para ejercer la función de primera premisa de cualquier razonamiento práctico, ha de ser el bien de la libertad misma, es decir, que cualquiera que sea la situación o el caso, yo tenga libertad para dirigir mis acciones, y que solo merced a esta libertad pueda yo sentirme "en casa" conmigo mismo y con esas acciones mías.

Ahora bien, expresada de esa manera tan abstracta, semejante invocación de la "libertad por mor de la libertad" ofrece

una guía escasa o nula para la deliberación. El propósito de la *Filosofía del derecho* era por eso demostrar a qué nos compromete nuestro compromiso con la "libertad", de modo que la reflexión sobre esos compromisos nos haga captar algunas actualizaciones más concretas de la libertad, que puedan servirnos como primeros principios más sustanciales y eficaces del razonamiento práctico. Al meditar sobre esta problemática, Hegel volvió a utilizar aquella original intuición de Hölderlin según la cual hay en nosotros, antes de que formulemos cualquier juicio, un sentido pre-reflexivo que nos dice cómo son y cómo están las cosas; Hegel concluyó, análogamente, que también el razonamiento práctico debe tener su origen en algún tipo de orientación pre-reflexiva que establezca ciertos bienes como primeras premisas, y que caracterice o configure de alguna manera el proyecto vital del agente, a quien la reflexión le hará más tarde percatarse de que esas premisas son racionales. Esta orientación pre-reflexiva tiene que ver con nuestra socialización, con los diversos modos en que somos conformados por nuestra educación, y viene a constituir un sentido implícito, aunque inicialmente oscuro, de lo que somos y de lo que nuestra identidad nos exige hacer. Mas comoquiera que los "proyectos" que nos forjamos sobre nuestra vida han de ser, en última instancia, consistentes con la "negatividad" de la auto-conciencia —la actitud de auto-distanciamiento que siempre podemos adoptar con relación a nosotros mismos, a nuestro pasado y al mundo que nos circunda—, nunca debemos aceptar inmediatamente y sin más la auto-identidad con la que hemos sido socializados; nuestra propia "negatividad" arrastra consigo la necesidad de que seamos capaces de ponernos a reflexionar y de que no nos demos por satisfechos hasta averiguar por esa vía si aquellos "proyectos" en los que hemos sido socializados pueden sostenerse racionalmente, quedando entonces justificada nuestra lealtad para con ellos.

Continuando con el desarrollo de esta idea, Hegel argumentó que, en el mundo moderno, la realización de la libertad tiene que estar articulada en tres esferas más concretas, a las que él denominó "derecho abstracto", "moralidad" y "vida ética" o *eticidad (Sittlichkeit)*. Cada una de estas tres esferas incorpora o encarna un modo específico en virtud del cual las institucio-

nes y las prácticas sociales suscriben y soportan de variadas maneras la actualización de nuestra libertad, suministrando a los individuos primeras premisas más específicas y concretas sobre "el bien" (la libertad), que habrán de servirles de base para poder luego deliberar racionalmente sobre lo que cada uno deba hacer.

El "derecho abstracto" es aquella esfera en la cual los individuos se comprometen al reconocimiento mutuo de ciertos derechos básicos que están relacionados con la propiedad, con su intercambio y con los contratos. En un mundo finito de medios limitados, los agentes necesitan disponer de ciertos elementos materiales que les permitan llevar a cabo el cumplimiento de sus compromisos. Cada uno de estos agentes está comprometido con la realización de su propia libertad (y con ninguna otra cosa, como pudiera ser, por ejemplo, la mayor gloria de Dios); pero en esa misma medida se encuentra necesariamente obligado a extender tales compromisos a los demás (de los que se da por sentado que reúnen además la doble capacidad, tan típicamente "moderna", de razonar y de comportarse libremente). Es la idea de que las aspiraciones de los demás son iguales a las mías —una igualdad que se ha ganado a lo largo de siglos de dura lucha— la que conduce al compromiso de aceptar los derechos mutuos y abstractos de la propiedad; la palabra "abstractos" quiere significar aquí que la primera premisa del razonamiento práctico de estos agentes modernos exige que cuanto logren obtener para la satisfacción de sus deseos en las contingencias de la vida, lo obtengan dentro del contexto de un conjunto de derechos mutuamente reconocidos.

Por otra parte, dada la finitud y la falibilidad de la vida humana, se producirán siempre deserciones y traiciones al compromiso en el contexto de cualquiera de las "totalidades" sociales que se basen en tales derechos. Algunos agentes se negarán a aplicarse a sí mismos el principio de que cada uno de nosotros no es más que "uno entre muchos" y, en consecuencia, ignorarán los derechos de los demás mientras persiguen obtener lo que desean; en la medida en que les sea factible llevar a cabo sus propósitos con impunidad, la estructura entera del "derecho" quedaría amenazada. A este fin se impone requerir algún sistema de "castigo" que permita infligir al ofensor

un daño equivalente al que ha causado a otros; la función de semejante castigo consiste en ponerle de manifiesto al ofensor que la fuerza normativa de sus acciones exige que recaigan sobre él los efectos de las mismas. Pero ello requiere a su vez que haya al menos algunas personas que estén capacitadas para hablar en nombre del "derecho" y, además, que el causante de la ofensa no sea utilizado para satisfacer el deseo de nadie en particular (ni siquiera el deseo de venganza), sino que sea castigado con el único y exclusivo fin de "restaurar" el derecho.

La capacidad que uno tiene de dejar a un lado sus intereses e inclinaciones y de hablar y actuar desde el punto de vista del "derecho" como tal, no es, sin embargo, ella misma un "derecho abstracto", sino una "disposición moral", un rasgo de carácter. El campo propio de la "moralidad", la segunda esfera de realización del derecho-como-libertad, lo constituyen las *obligaciones* generales e incondicionales que tiene la gente en virtud de su compromiso global con la libertad. Tales obligaciones revisten una forma más o menos kantiana: todo individuo está obligado a hacer lo que es justo o conforme a derecho (es decir, a realizar acciones que estén de acuerdo con razones que pudieran ser compartidas por todos), y a hacerlo por los motivos justos (hacer la cosa justa porque es justa y no porque satisfaga algún otro impulso, deseo o convención social). Es bien sabido que Hegel argumentó, sin embargo, que esta demanda moral, considerada en sí misma, es relativamente vacía: funciona como primera premisa de un razonamiento práctico, pero nos deja a oscuras a la hora de saber qué es exactamente lo requerido por «razones que pudieran ser compartidas por todos». Por otra parte, lo que realmente cuenta como una "obligación moral incondicional" arrastra consigo una dimensión de fragilidad y de contingencia que se manifiesta claramente en los casos de extrema necesidad, como cuando un individuo acuciado por el hambre roba un pedazo de pan para sobrevivir o para alimentar a su familia; al admitir que este "derecho de necesidad" triunfa sobre los derechos de propiedad, estamos admitiendo con ello que lo que cuenta como una "obligación moral incondicional" puede tener que inclinarse ante intereses más mundanos que tienen que ver con el bienestar individual.

El propio Kant había admitido que sería absurdo esperar

que los individuos accedieran a desentenderse por entero de su propia felicidad. Y Hegel sostenía por esta razón que para darle sentido a esta contingencia de derecho y bienestar tenemos que asumir, como había vislumbrado Kant, un compromiso adicional con la idea de "bien supremo", con la idea de que haya de producirse en este mundo una unión de virtud y felicidad, y que estas contingencias de derecho y bienestar no echan por tierra nuestro entero esquema de obligación moral [5]. Hegel parece querer decir con esto que la propia invocación kantiana del "bien supremo" es un indicio de que Kant reconocía implícitamente el derecho del individuo a su propia *satisfacción*. Este principio, el principio del "derecho subjetivo a la libertad", por primera vez expresado en el cristianismo, constituye de hecho, según Hegel, el «punto focal sobre el que pivota la diferencia entre la Antigüedad y la Edad Moderna..., y ha llegado a convertirse en el principio universal y real de una nueva concepción del mundo. Sus configuraciones más específicas incluyen el amor, la romántica y eterna salvación del individuo como fin» [6]. Así fue como reinterpretó Hegel de una manera crucial la noción específicamente kantiana del "bien supremo" —concebido por Kant como la unión de virtud y *felicidad*—, prefiriendo hablar por su parte de *el* bien sin más —concebido por él como la unión de virtud y *satisfacción*—. La satisfacción implica para Hegel la consecución de fines que son esenciales para la idea que un agente tiene de su proyecto de vida, de lo que él es y de lo que realmente "cuenta" para él; como Hegel se cuida de advertir, un agente puede estar satisfecho y seguir, sin embargo, siendo infeliz [7]. Al reinterpretar a Kant de esta manera, Hegel pretendía poner de relieve lo que le parecía ser la lógica operante en la concepción kantiana: lo que estaba en juego era la unión de lo "universal" (la regla moral que se expresa en la acción virtuosa) y lo "particular" (expresado como felicidad en Kant y como satisfacción en Hegel). De esta manera vuelve a hacer acto de presencia el interés que, desde tanto tiempo atrás, obsesionaba a Hegel por combinar el universalismo de la Ilustración con una suerte de particularismo reinterpretado en términos muy modernos.

Lo que viene a revelar el "bien supremo", considerado como la unión de *moralidad* (o virtud) y *satisfacción* personal, es que

la tarea de articular racionalmente este bien requiere algo más que la sola moralidad. Al asumir el compromiso de aceptar una concepción de "el bien" como la unidad de "lo universal y lo particular" (como la integración de las aspiraciones particulares con lo que es requerido por la razón "universal"), el agente se encuentra con el problema de que esa concepción del bien no le aporta ninguna "regla" determinada para la acción concreta. Las reglas generales son apropiadas para lo "universal", pero no son reglas o principios para lo "particular". Su inveterada admiración por Aristóteles le facilitó aquí a Hegel una valiosa herramienta para profundizar en su crítica de Kant: pues así como Aristóteles había argumentado que la «sabiduría práctica —por decirlo en sus propias palabras— no se ocupa solo de universales, sino también de particulares, con los que nos vamos familiarizando merced a la experiencia», Hegel alegó que un agente que actuase sobre la base de "el bien" y por causa del deber, se encontraría comprometido con una concepción del juicio moral que pone en relación un principio "universal" con un caso "particular", sin que haya regla alguna que indique cómo hayan de entrar tales juicios en esa relación[8]. Y esto, continúa argumentando Hegel, es exactamente lo que se supone que ha de hacer la apelación intrínsecamente moderna a la *conciencia*. Conciencia es siempre la conciencia de un individuo particular, y constituye el modo según el cual este agente juzga si es cierto que las razones que inspiran sus acciones son moralmente satisfactorias, si es cierto que pertenecen al género de razones que pueden ser compartidas por todos los agentes.

La "moralidad" moderna nos compromete necesariamente, ello es cierto, con una concepción prioritaria de la conciencia, viendo en esta un preventivo para que las tensiones entre "derecho" (o justicia) y "bienestar" no derrumben la totalidad de la empresa moral. Pero también nos compromete a algo más que a la mera apelación a la conciencia, porque dicha apelación genera a su vez sus propias tensiones. Por una parte, como dice Hegel, «la verdadera conciencia es la disposición a querer lo que es bueno en y por sí mismo; por eso tiene principios fijos»; pero dado que es la conciencia de un individuo, refleja también las *personales* valoraciones que este hace de las cosas[9]. La apelación a la conciencia puede conducir al individuo a ejecutar la

acción correcta, pero también puede dar lugar a la realización de actos que estuviesen prohibidos por el resto de nuestros compromisos prácticos, e igualmente promover las más descaradas formas de hipocresía y de auto-engaño. Pero nadie podría eliminar todas estas tensiones nacidas de la moderna apelación a la conciencia, eliminando sin más la apelación a la conciencia misma. Es *necesario* que los agentes modernos asuman el compromiso práctico de formular sus juicios morales tomando por base su propia conciencia. Eliminar la apelación a la conciencia es, simplemente, algo que "nosotros, los modernos", no podemos hacer, pues «la conciencia es —dice Hegel— un santuario que sería sacrílego violar» [10].

Para que un agente "moral" pueda apelar con éxito a la conciencia, tiene que aprender a orientarse por sí mismo a la luz de una cierta comunidad idealizada de agentes que estén dotados, como él, de mente o espíritu, y con los cuales debe compartir la idealización de los criterios de juicio. Pero esto quiere decir que la apelación a la conciencia es, por una parte, necesaria desde el punto de vista de la "Moralidad", pero implica también, aunque esto pueda parecer a primera vista paradójico, una apelación a algo que no está de suyo contenido dentro del punto de vista de la "Moralidad". Los juicios prácticos requeridos por la "conciencia" no pueden consistir en ninguna *aplicación* directa de los principios generales a casos particulares; no puede haber ninguna regla universal que regule la aplicación de una regla universal a casos particulares. Semejantes juicios prácticos que puedan servir de guía y de orientación de la conciencia requieren, por el contrario, que antes hayamos sido *entrenados* en prácticas que estén sostenidas o legitimadas por las instituciones públicas, de manera que, al ser entrenados en esas prácticas y en la internalización del modo de vida que ellas encarnan, vayamos adquiriendo consiguientemente un cierto tipo de habilidad, un carácter, una *virtud*, un modo de orientarnos por nosotros mismos en el espacio social, un tipo de "saber-cómo" ético y orientado-a-la-práctica que desemboca, señalaba Hegel en sus lecciones, en una especie de "virtuosidad ética" [11]. Esta esfera de prácticas y de instituciones en cuyo seno aprendemos a orientarnos personalmente y en la que adquirimos esa "virtuosidad ética" es la *eticidad* o "vida ética" moderna

(Sittlichkeit), la categoría básica del pensamiento ético y político maduro de Hegel, quien pensaba haber descubierto en ella un rasgo profundo y hasta cierto punto sorprendente del mundo moderno.

Si hemos de tener unos primeros principios del razonamiento moral que especifiquen de una manera concreta qué es en última instancia lo bueno y lo mejor para nosotros, deberán ser forzosamente principios que nosotros capturemos no como especificaciones de una "regla maestra", sino como elementos de una práctica social, como repertorios de modos por los que aprendemos pre-reflexivamente a orientarnos y movernos por nosotros mismos en el entorno social que nos circunda. Esta conducta pre-reflexiva de auto-posicionamiento nos facilita una captación implícita del sentido de lo que somos y del "proyecto" de nuestra vida, sin que, por nuestra parte, hayamos elegido primero, explícita o implícitamente, tal proyecto; y la "vida ética", la *eticidad* en cuyo seno nos orientamos, tiene que poder garantizarnos que vamos a seguir optando por ella cuando, después de ponerla bajo el prisma de la reflexión, preguntamos por su racionalidad, lo cual quiere decir, para "nosotros, los modernos", que tiene que poder ser entendida como una realización de la libertad. Para ejercer sus "derechos abstractos", los individuos "morales" requieren, por tanto, ser previamente "ubicados" en esos géneros de prácticas sociales que incorporan determinadas concepciones de lo que es "en última instancia, mejor" en lo que concierne al modo en que los individuos ejercen sus derechos, cumplen con sus obligaciones sociales y se identifican con ese mundo social en el que han adquirido su "virtuosidad ética".

Existen tres de esas institucionalizaciones de *eticidad* en el mundo moderno, cada una de las cuales sirve para dar a los individuos una especificación concreta de este bien último (la unión de "moralidad" y satisfacción) y una realización más específica en la cual puedan ellos luego basar racionalmente sus deliberaciones. Estas instituciones son: la familia moderna, la sociedad civil y el Estado constitucional. Las tres juntas constituyen una "totalidad" social como espacio en que se orientan los individuos, que los reconcilia con la moderna vida social y les proporciona buenas razones para creer que esta vida mo-

derna, por imperfecta y cínica que sea, es sin embargo realmente la mejor.

Hegel entiende que en la familia moderna, fundada en la mutua y libre elección del marido y la mujer, los agentes descubren un doble bien: el amor romántico (que es cabalmente *esta* y no otra persona la adecuada para mí) y el ideal de la vida de familia como refugio frente a la sociedad civil. Pero este importante bien comporta a su vez ciertas obligaciones, entre ellas la de educar a los hijos para que sean adultos libres e independientes y el mutuo respeto en el matrimonio. La reflexión racional demostraría que, en la moderna familia así concebida, los individuos pueden vivir la experiencia de tales obligaciones no como algo que les viene impuesto desde fuera (por ejemplo, por "mera" convención social), sino como normas encarnadas que sostienen un reconocimiento mutuo y pleno sin el cual no sería posible la libertad. Las familias modernas les brindan a los *individuos* modernos un proyecto *común*; la familia no es una unidad contractual de voluntades privadas, sino una unidad por sí misma, que posee un propósito común.

No obstante, si bien es verdad que la concepción que Hegel tenía de la familia no solo era no-patriarcal, sino hasta de alguna manera igualitaria en su dinámica, él abrigaba la firme creencia de que las diferencias biológicas entre los sexos arrastraban consigo diferencias psicológicas complementarias que determinaban de una manera crucial el diferente modo de participar en la familia [12]. Hegel pensaba, sencillamente, que las mujeres no están equipadas por naturaleza para «las ciencias superiores, la filosofía y ciertas producciones artísticas que requieren un elemento universal», pues «sus acciones no están basadas en demandas de universalidad, sino en inclinaciones y opiniones contingentes» [13]. Así pues, mientras un hombre tiene «su vida real y sustancial en el Estado, en la ciencia, etc., como también en el trabajo y en la lucha con el mundo exterior y consigo mismo», una mujer «tiene su vocación sustancial en la familia, y su disposición ética consiste en esta piedad» [14]. El verdadero "estado" de la mujer es el de ser "ama de casa" y madre, y el hombre encuentra en la familia esa «apacible intuición de esta unidad y una vida ética subjetiva y emotiva» que en

modo alguno podría encontrar en el cruel mundo masculino de carreras y competencia [15].

Dadas estas opiniones, no debe sorprendernos que algunas de las mujeres que se movían en el círculo de amistades de Hegel se quejasen de su resistencia a discutir ideas con ellas. Incluso su buen amigo Varnhagen von Ense comentó, refiriéndose a la actitud de Hegel con su esposa Rahel Varnhagen —figura líder en la cultura de salón de Berlín y en los círculos judíos berlineses, y dama de no escaso intelecto—, que «Hegel tenía a Rahel por una mujer inteligente y reflexiva y la trataba como tal, pero solo con gran dificultad le reconocía su auténtica esencia espiritual» [16]. A la propia Rahel le causaba "dificultad" el hecho de que Hegel no discutiera sus ideas con ella.

Hegel sostenía que el fin que debía perseguirse al tener hijos era educarlos para la libertad y la independencia; dicho en sus propias palabras: «Los servicios que pueden requerir los hijos deberían estar encaminados al único fin de su educación; y no hace falta que reclamen sus propios derechos, porque la menos ética de todas las relaciones que cabe guardar con ellos es la de tratarlos como esclavos» [17]. En sus conferencias de clase lamentaba los extremos a que había llegado el trabajo infantil en Inglaterra, y que en las ciudades manufactureras se les negase efectivamente a los niños todo derecho a la educación, una práctica que él consideraba alarmante y repulsiva [18]. Los hijos sirven también dentro de la familia, argumentaba Hegel, para hacer "objetivo" el amor "subjetivo" del marido y la mujer, para suministrar un anclaje, merced al común compromiso de educarlos, a lo que tan solo podría haber sido una relación emocional sujeta al azar.

Pero es un hecho que las familias se disuelven con la muerte de uno de los progenitores o de ambos, o cuando los hijos se hacen adultos y abandonan el hogar para formar nuevas familias. Esto nos conduce a la "sociedad civil", en la cual, con sus modernas instituciones de mercado, los individuos tienen un espacio social que les abre libre margen para la prosecución de sus propios intereses privados, un margen que (al igual que sucede con el "derecho abstracto") cuenta como algo que legítimamente les corresponde. Hegel no identifica por completo la sociedad civil con la sociedad de mercado, pero sostiene que el

mercado libre es esencial para el funcionamiento de la sociedad civil. Lo que hace que esta sociedad civil sea *sittlich*, "ética", lo que la convierte en empresa común, tiene que ver ante todo con el modo en que las estructuras del mercado fuerzan a los individuos a no desentenderse del todo de las necesidades y deseos particulares de los demás. Porque la búsqueda y prosecución de sus intereses privados por parte del individuo no podría resultar generalmente provechosa si la sociedad no cumpliera el requisito de implantar una forma mediada de mutualidad.

La disciplina del mercado exige que cada uno de los individuos que en él participan pliegue su voluntad a los requerimientos de los demás, y las leyes del mercado producen una armonía como resultado de esta recíproca presión que cada uno ejerce sobre el otro. (Para desarrollar este punto, Hegel se apoyó en sus lecturas de Adam Smith.) La armonía de la sociedad civil no es, por tanto, un resultado que se obtenga de esa manera "bella" y sin la menor apariencia de esfuerzo que admiramos en los antiguos griegos. Como dice Hegel, la moderna sociedad civil «nos brinda un espectáculo de extravagancia y miseria, como también de la corrupción física y ética que ambas cosas traen consigo» [19]. Pero todo lo que le falta a la sociedad civil en belleza clásica lo gana en racionalidad y eficiencia, preparando y acomodándole un sitio al *individuo* moderno, y adquiriendo así una suerte de moderna y más fragmentada belleza y una *eticidad* que le corresponde por derecho propio.

La defensa que hizo Hegel del carácter "ético" de la sociedad civil se oponía rotundamente a una línea de pensamiento, ampliamente difundida en sus días, que abrigaba hondas dudas sobre la moralidad de la sociedad de mercado, en la que solo veía una mera estructura comercial, irrespetuosa de la tradición y, en consecuencia, carente por entero de cualquier género de "belleza". De hecho, en ningún lugar arraigaba más hondo esta duda que en la propia Prusia, donde los *Junker*, la clase aristocrática terrateniente de la tradicional Prusia oriental, combatían duramente contra todo lo que amenazase al gobierno autoritario que ejercían sobre sus dominios. La robusta defensa que hizo Hegel de la sociedad civil lo enfrentó decididamente, por tanto, con los *Junker* y sus aliados en Prusia [20].

El individuo que participa en la sociedad civil no es todavía, en rigor, un "ciudadano"; es un burgués, un *Bürger*, que persigue la satisfacción de sus propios intereses personales plegando su voluntad a la voluntad de otros, puesto que su propia satisfacción depende de que los otros encuentren en él algo que satisfaga los intereses por ellos perseguidos. El burgués representa una popular figura moderna, con algunos rasgos cómicos: defiende con fiereza su derecho a contar tanto como la persona que tiene a su lado, cualquiera que esta sea, lo cual le fuerza a buscar un tipo de "igualdad" con los demás que, a su vez, conduce al moderno fenómeno del conformismo burgués, consistente en que cada uno imita a los otros no porque así se lo pida la tradición, sino por la necesidad de hacerse igual a los demás. En este contexto explica Hegel, por ejemplo, el moderno fenómeno del interés europeo por el rápido cambio de la moda, como una necesidad de *conformarse* a la opinión social de una manera que ofrezca, al mismo tiempo, la apariencia de ser *distinto*, de aparente "particularidad". Hegel, que no fue nunca precisamente un esclavo de la moda, expuso con toda claridad lo que opinaba al respecto en sus lecciones de clase de Heidelberg: «La moda es un aspecto de ello, y vestirse de acuerdo con la moda es lo más racional que uno puede hacer, mientras deja para otros la molestia de tener que inventarse nuevas formas de vestir: uno no debe ir a la cabeza en esto, pero debe *evitar la idiosincrasia [...]. Uno se afirma a sí mismo para ser* igual a los demás» [21]. Así se impone el conformismo y al final, como dice Hegel, «todo lo particular cobra un carácter social; en la manera de vestir y de comer existen ciertas convenciones que hay que aceptar, porque en asuntos como estos no vale la pena hacer el menor esfuerzo para que prevalezcan nuestras propias ideas, y lo más sabio es actuar como los demás» [22].

Para contrarrestar las presiones del mercado sobre los miembros de la sociedad civil (a quienes por una parte se les pide que persigan sus propios intereses, y por otra que se conformen a lo que hacen los demás), Hegel propugnó con insistencia, como había venido haciendo desde su llegada a Jena, que se mantuviese el reconocimiento legal de los estamentos y algunas de las estructuras corporativas del antiguo régimen, alegando que solo estas corporaciones sociales podrían servir como factor

de mediatización que moderase el efecto de las estructuras que imponían el reconocimiento igual y mutuo en las nuevas sociedades de mercado que estaban emergiendo. Pero como ya había hecho en Jena, imprimió a aquellas antiguas estructuras un giro muy moderno, al interpretarlas no en términos puramente económicos o siquiera "naturales", sino en términos "éticos". Los estamentos no deberían determinarse de acuerdo con una división "natural" de la sociedad, sino más bien ateniéndose a los tipos de bienes y de estilos de razonamiento que los individuos modernos asumen para sí. Cada estamento suministra a sus miembros un tipo de proyecto concreto, un sentido de la identidad que no está determinado por la prudencia individual, un modo de "estar" en la sociedad civil globalmente considerada. (El propio término alemán, *Stand* —para estamento—, expresa perfectamente ese sentido.) Sin los estamentos, los individuos no tendrían otra guía ni otra orientación que el punto de vista "moral", es decir, solo un sentido muy general de que satisfacen sus obligaciones "universales"; pero con los estamentos, pueden disponer además de un sentido mucho más concreto del modo cómo orientarse en la vida. Así, opina Hegel, el "estamento" campesino encuentra, por virtud de los lazos que lo vinculan al campo, que lo que es bueno y mejor para él pasa por la tradición y la confianza en la naturaleza, y de acuerdo con ello elabora racionalmente su proyecto vital [23]. El estamento comercial o "reflexivo" encuentra que lo que es bueno y mejor para él es el cálculo racional y "reflexivo" de lo que es más eficiente para la producción y el intercambio de bienes. El estamento "universal" de los funcionarios civiles del Estado encuentra su bien en el general florecimiento y el funcionamiento adecuado de la sociedad civil globalmente considerada, y de ahí que elabore racionalmente sus proyectos de vida en términos de las virtudes inherentes a una carrera dedicada al servicio público. El hecho de que el individuo pueda determinar por sí mismo cuál sea el estamento al que desea pertenecer marca para Hegel la crucial diferencia «entre la vida política [...] de los mundos antiguo y moderno», como también, en su opinión, entre la vida política de "Oriente" y de "Occidente" [24]. Puede muy bien suceder que uno permanezca en el "estamento" en que ha nacido; pero en una sociedad civil moderna, el naci-

miento y la familia no pueden determinar sin más el estamento al que uno pertenezca (con excepción de la nobleza).

Ahora bien, una simple organización en estamentos no puede ser suficiente para mantener el orden ético, *sittlich*, de la sociedad civil. El estamento comercial, por ejemplo, tiene particulares tensiones que le son inherentes, y que han de ser mediatizadas mediante ulteriores condiciones institucionales; en la prosecución de riqueza y eficiencia, los miembros de ese estamento tienden a caer en una ciega obsesión por satisfacer el interés egoísta, socavando así con ello los lazos "éticos" globales que mantienen la cohesión de la sociedad civil. Dentro de dicho estamento comercial debería haber, por tanto, una variedad de órdenes "corporativas" orientadas a los intereses comunes que "controlasen" los eventuales excesos de sus miembros. No obstante, y dado que tampoco puede esperarse de estas "corporaciones" que cumplan completamente y con pleno éxito semejante cometido, la sociedad civil requiere, además, un conjunto de cuerpos legales y regulativos para vigilar su infraestructura y la marcha de su vida cotidiana, procurando mantener en ella el necesario equilibrio interno que garantice su adecuado funcionamiento. Y por similares motivos, para que los cuerpos legales y regulativos funcionen con perfecta eficiencia, se impone una codificación de las leyes que esté sujeta a revisión racional; prolongar una situación de no codificación de las leyes, como decía Savigny, sería para Hegel algo irracional e intolerable: «Denegar a una nación civilizada o al estamento legal ubicado en ella la capacidad de diseñar un código legal sería uno de los más grandes insultos de los que podrían ser víctimas esa nación o ese estamento» [25]. Ni Savigny ni ninguno de sus seguidores dejarían de acusar el formidable directo que Hegel acababa de asestarles; y en un ataque similar al realizado contra los intentos de los *Junker* de mantener sus tradicionales tribunales patrimoniales, Hegel defendió con gran énfasis los tribunales públicos; e incluso llegó a romper con muchos de sus colegas juristas al argumentar en favor de los tribunales con jurado, observando que «la administración de justicia *podría* ser bien gestionada por tribunales puramente profesionales [...], pero, incluso en el supuesto de que esta posibilidad pudiera ser elevada hasta el grado de probabilidad —o hasta el de necesidad—, ello

no decidiría la cuestión, porque siempre se alza por el lado opuesto el *derecho de la auto-conciencia,* que mantiene sus exigencias y constata que no han sido satisfechas» [26].

Hegel tenía también aguda conciencia del problema que plantean a la sociedad civil, considerada como una totalidad, la extrema pobreza y la extrema riqueza que genera la sociedad industrial. Porque los individuos situados en ambos extremos del espectro de riqueza pierden el sentido de la obligación que tienen para con la "totalidad": los pobres, porque no tienen la menor posibilidad de intervenir en ella, y los ricos porque tienden a pensar que el dinero que poseen puede eximirlos de sus obligaciones. El tema de la pobreza era particularmente agudo en Prusia; las guerras napoleónicas habían devastado la agricultura prusiana, y la emancipación legal del campesinado había tenido la consecuencia no querida de que la nobleza, con el propósito de introducir más eficientes modos de producción agrícola, había expulsado de sus tierras, después de comprárselas, a los campesinos que tradicionalmente las habían venido cultivando; el resultado fue la creación de una enorme masa de campesinos inempleados e inempleables a todo lo largo y lo ancho de Prusia. Hegel admitió con gran sinceridad que su filosofía especulativa no contenía respuesta alguna al problema de la moderna pobreza, y se inclinaba a pensar que este era *el* gran problema irresuelto de la vida moderna. En sus especulaciones llegó a suponer que la expansión de los mercados más allá de las propias fronteras tal vez resultase ser el único modo práctico de empezar siquiera a abordar la cuestión, pero no creía que estas medidas pudieran resolverla por completo.

No obstante, por próspera que pueda llegar a ser y por mucho que tiendan sus estructuras a contrapesar los excesos de otras estructuras, la sociedad civil no puede establecer por sí sola el punto de vista de la "totalidad", sin el cual las varias estructuras legales, regulativas y corporativas de dicha sociedad no podrán tener la autoridad "ética" que necesitan. El punto de vista *político,* cuyo objetivo específico no es la satisfacción de los intereses privados sino la realización del fin colectivo de la libertad al que aspiran los pueblos en la vida moderna, está encarnado por el "Estado". Mientras la sociedad civil es la esfera de los *individuos* libres, la vida política tiene por fin el es-

tablecimiento de las condiciones necesarias para que un *pueblo* sea libre. Para que este fin pueda cobrar realidad, el Estado ha de articularse en un conjunto de instituciones *gubernamentales* adecuadamente modernas, cuyo principio de legitimidad es, una vez más, el de la libertad y no el de la eficiencia o el de una satisfacción preferente.

Hegel defendía para el Estado moderno una forma de monarquía constitucional, si bien restringía los deberes del monarca a un mero «poner los puntos sobre las íes», por usar sus propias palabras, en la legislación que le presentasen sus ministros. (Ni que decir tiene que a la realeza de Prusia no le divertía lo más mínimo, cuando alguien se lo contaba, lo que Hegel estaba enseñando a sus alumnos sobre la función política que les reservaban a los reyes los tiempos modernos.) La función del monarca moderno se reduce tan solo a expresar la naturaleza no-fundada (o, mejor quizá, auto-fundada) del moderno Estado, la idea de que su legitimidad no tiene otro fundamento que la meta colectiva de establecer las condiciones bajo las cuales un "pueblo" puede ser libre. El monarca es tan contingente como el Estado al que rige; su vacuo aserto "yo ordeno esto" expresa cabalmente ese elemento de soberanía no-fundada que distingue a los Estados modernos. Ninguna apelación ulterior a la voluntad de Dios o a la ley natural le serviría de legitimación; solo la "ley moral y ética", en cuanto establecida libre y colectivamente por individuos racionales, puede contar y poner restricciones a sus actividades.

Si el pueblo ha de identificarse con el fin colectivo de semejante sociedad política, se impone la necesidad de asegurar la protección constitucional de los derechos básicos. El Estado moderno tiene que incorporar el sentido específicamente moderno del humanismo, según el cual «*un ser humano cuenta como tal porque es un ser humano*, no porque sea judío, católico, protestante, alemán, italiano, etc.» [27]. Resulta bastante llamativo que Hegel no invoque en ningún lugar de su teoría del Estado nada que se parezca ni de lejos a la doctrina clásica del "bien común". Aun cuando sea cierto que el Estado haya de encarnar la aspiración colectiva de un "pueblo" a la vida libre, en ningún lugar dice Hegel, sin embargo, que esa moderna institución debería prescribir algún tipo de vida o conjunto de virtudes que

fuesen comunes para todos. Su insistencia en la pluralidad de estamentos y su interpretación "ética" de ellos, tenía el propósito de dejar bien claro que un Estado moderno debe incorporar en su seno una pluralidad de modos de vida e incluso de virtudes. Como siempre, los nacionalistas que anhelaban prescribir un modo de vida auténticamente "germano" para cuantos pertenecieran al extinto Sacro Imperio —y que eran los mismos nacionalistas a quienes él había llamado en Nuremberg *Deutschdumm* (germanoestúpidos)— eran anatema para Hegel.

Por similares razones, el Estado moderno ha de guardar también distancia respecto a la religión. Es bien cierto que dicho Estado moderno y el moderno cristianismo protestante comparten la misma aspiración general (la realización de la libertad), pero sus respectivos intereses acerca de las condiciones bajo las cuales hay que realizar la libertad divergen entre sí. El Estado constitucional, legal y racional, no puede basar sus acciones en "autoridad y fe", que es lo que tiene que hacer la religión [28]. Confundir los temas religiosos con los asuntos de Estado solo conduce al fanatismo; cuando la religión se torna política, el único resultado posible no es otro que «la locura, el ultraje y la destrucción de todas las relaciones éticas», porque la piedad de la convicción religiosa se transmuta demasiado pronto, cuando se la confronta con las múltiples reclamaciones del mundo político moderno, en «un sentimiento de reproche y, por tanto, también de auto-suficiencia», como también en un sentimiento de que el verdadero creyente puede encontrar en la «propia divinidad de su doctrina religiosa todo cuanto se requiere para percatarse de la naturaleza de las leyes y de las instituciones políticas, para formarse juicios sobre ellas, y para pronunciarse acerca del carácter que deben y necesitan tener» [29]. La pluralidad de las religiones modernas es precisamente una condición necesaria para que el Estado moderno asuma la compleja unidad que lo constituye: la escisión histórica del cristianismo, sostenía Hegel, no debería ser por tanto lamentada: de hecho, es «la cosa más afortunada que hubiera podido sucederle a la Iglesia y al pensamiento en cuanto concierne a la libertad y la racionalidad de la una y el otro» [30].

Para que estos derechos y el reconocimiento del pluralismo estén efectivamente asegurados, un Estado moderno tiene que

tener, además, alguna forma de Gobierno representativo. Hegel rechazó, sin embargo, la democracia y el voto por distrito geográfico. En una democracia, un parlamento mayoritario puede ignorar tranquilamente los intereses de la minoría; y el procedimiento de seleccionar a los representantes con un criterio geográfico opta por elegir a determinadas personas sin tener en cuenta para nada si estas representan los intereses básicos e importantes de la "totalidad" de la sociedad o si representan siquiera a la gente que se supone representada por ellas. Por eso, en la medida en que el pueblo se identifica realmente con sus estamentos y corporaciones, un sistema de representación basado en estos tipos de comunidades asegurará con mayor verosimilitud que sean escuchadas todas las voces legítimas al nivel del "Estado". Hegel optó asimismo por una legislatura bicameral, con una cámara de los "lores" y una cámara de los "comunes", como modo de asegurar que fuesen escuchados los intereses básicos de la sociedad y mantenida la estabilidad social.

La parte ejecutiva del Gobierno debería correr a cargo de expertos funcionarios civiles que emergerían como hombres de *Bildung* merced a su educación universitaria. La protección contra lo que él llamó la "arbitrariedad del funcionariado" vendría, parecía pensar Hegel, de la presión que pudieran ejercer por una parte el monarca (aunque nunca explicó cómo podía hacer tal cosa un rey cuya función se suponía reducida a «poner los puntos sobre las íes»), y por otra los estamentos de los que procederían los diversos funcionarios civiles [31]. Hegel concluyó que el poder ejecutivo debería consistir en algo parecido a un conjunto de "cuerpos colegiados" como el propuesto por el barón Von Stein, sin que ninguno de ellos tuviera autoridad oficial sobre la totalidad de los restantes. En una crítica implícita a Hardenberg —a la que solo dio voz en sus lecciones después de que este hubiera fallecido—, Hegel argumentó que, en justicia, ningún Estado debería contar con el puesto de canciller que Hardenberg había pretendido para sí. Aun cuando la posición del canciller, decía Hegel, «está asociada con un alto grado de facilidad, prontitud y efectividad en las medidas adoptadas en pro de los intereses universales del Estado», tiende sin embargo a «tener por resultado que todo vuelva a estar contro-

lado desde arriba por el poder ministerial», de manera que, por atractiva que pueda ser tal justificación en términos de eficiencia y de "centralización", con ella se deja de tener en cuenta que la autoridad *ética* del Estado moderno estriba en su modo de asegurar la satisfacción de la común aspiración de libertad, a la cual incluso la eficiencia, aun sin ser ignorada, le debe estar siempre subordinada. Para dar cumplimiento a la meta suprema de la realización de la libertad, argumentaba Hegel, «la sociedad civil debe estar gobernada de una manera concreta desde abajo [...] [incluso aunque] se divida la tarea en cuestión en ramas abstractas y sea realizada por cuerpos específicos» [32].

LA *FILOSOFÍA DE LA HISTORIA UNIVERSAL*

Como el Estado moderno no apela ni a Dios ni a la ley natural para su legitimación, tiene que apelar en algún sentido a lo que un "pueblo" establece colectivamente como racional. Esto empuja a la filosofía política hacia la filosofía de la historia, porque el género de crítica que la razón ejerce sobre sí misma (que es para Kant la más alta meta de la razón), solo puede ser realizado, si es que son correctos otros argumentos de Hegel, históricamente. De ahí que Hegel concluyese la *Filosofía del derecho* con unos breves párrafos sobre filosofía de la historia universal que posteriormente desarrolló en una serie de lecciones o conferencias populares de gran audiencia. Estas conferencias fueron publicadas póstumamente en sus obras completas con el sencillo título de *Lecciones de filosofía de la historia*. (La primera edición fue preparada por Eduard Gans, amigo de Hegel, y la segunda corrió a cargo de su hijo, Karl Hegel.) Y a pesar de que no fueron redactadas por el propio Hegel para su publicación, estas lecciones se han convertido desde entonces probablemente en el libro más leído y conocido de todos los suyos, pues en estas lecciones se nos muestra la dimensión menos oscura y más amena del filósofo. Hegel expuso en ellas sus ideas sobre la naturaleza progresiva de la historia y adelantó ciertas opiniones que fueron, cuando menos, muy controvertidas en su tiempo.

Su tesis era que la mejor manera de entender el progreso

de la historia universal consistía en considerarlo como la comprensión y la realización de los compromisos que dimanan de la empresa colectiva que aborda la humanidad para implantar la libertad en la vida política a través de la religión, el arte y la filosofía. Para llamar la atención sobre este punto, Hegel citó algunas líneas de un poema de Friedrich Schiller («Resignación») para significar que la historia universal es "el tribunal universal", el "juicio final" sobre aquellos Estados cuyo desarrollo completa la propia historia del mundo[33]. Estas palabras, al igual que tantas otras pronunciadas por Hegel y particularmente en la *Filosofía del derecho*, encendieron los ánimos de las numerosísimas personas que pensaron al leerlas que Hegel estaba dando carta blanca a todo género de inmoralidad histórica o quizá, incluso, invocando cínicamente el relativismo histórico, con la idea de que los que ganan las batallas históricas tienen razón pura y simplemente por el hecho de haber ganado. Pero la verdad es que Hegel no hizo más que dar expresión con este símil a su personal vena de radical modernismo, a propósito del cual ya había argumentado por extenso en la *Fenomenología del espíritu*: si no hay verdades de ley natural a las que tenga que conformarse nuestra conducta ética, entonces la justificación última de nuestras acciones tendrá que ser elaborada internamente, dentro del desarrollo de nuestra propia "disponibilidad" y "cuasi-disponibilidad". Si la autoridad del Estado moderno no se funda en el cumplimiento por su parte de ninguna doctrina eclesiástica o meramente tradicional, sino en la institucionalización de sí mismo en términos de la prosecución de la libertad por ella misma, entonces este tipo de Estado solo podría ser juzgado por criterios que fuesen internos a cuanto resultase ser necesario para realizar la dinámica de la libertad. El símil de que «la historia universal es el tribunal universal» expresa la fundamental concepción de Hegel de que no hay modo firme ni fácil de sostener que un Estado tenga autoridad alguna, mientras no se tenga en cuenta si es capaz de justificarse racionalmente a sí mismo; y de otra parte, por convencido que pueda estar ese Estado de su propia legitimidad, otro pueblo que posteriormente arribe al escenario de la historia tendrá derecho a decretar la irracionalidad del que lo precedió, si este no se ajustó o no supo ajustarse a los términos requeridos.

No hay por tanto en la historia, como advierte explícitamente Hegel, ninguna «necesidad racional de un ciego hado» que dirija los destinos de los Estados[34]. Entender qué es ahora necesario y qué es posible para nosotros en nuestras vidas políticas exige forzosamente, según Hegel, que nos situemos dentro de la historia y que entendamos nuestras posibilidades a la luz de una interpretación de lo que *ha* sucedido, de lo que *está* sucediendo y de *por qué* ha sucedido. Lo que está en juego es siempre algo que puede ganarse o perderse y que jamás puede ser establecido por ningún *fiat* histórico, ni por acuerdo social alguno que pretendiera darlo por tal. Lo que un Estado deba asumir en concreto depende de lo que considere que sea racional para sí mismo a la luz de la referida comprensión e interpretación histórica de lo que haya sucedido o haya que imponer o descartar en el actual momento histórico. Lo que sencillamente no podemos hacer es concebir la historia como un conjunto de acontecimientos "contingentes", ni tampoco como un contingente juego de pasiones humanas, como si las grandes cuestiones de la razón y la verdad en la historia pudieran quedar establecidas por el mero hecho de que nosotros declaremos, o alguien en lugar de nosotros declare, que lo están, o bastase solo con esperar a ver quién "gana".

Dado que se impone la necesidad de entender que la historia universal incorpora o encarna en parte la historia de la razón misma (y por tanto, en definitiva, de la "Idea" de la libertad), esa historia, argumenta Hegel, ha de ser la historia de los "Estados" (en el sentido especial del término "Estado"). La historia universal es la historia de la humanidad misma —el "espíritu del mundo", como diría Hegel— porque, reproduciendo las palabras del filósofo, «la historia del espíritu es su propia acción; pues el espíritu es lo que él hace, y su acción consiste en hacerse a sí mismo [...] el objeto de su propia conciencia y comprenderse a sí mismo al interpretarse a sí mismo para sí mismo»[35]. Lo que ha sucedido es el resultado del modo según el cual el "espíritu" se ha concebido a sí mismo a la luz de los demás cambios (ambientales, tecnológicos, etc.) que tienen lugar a su alrededor.

Por tanto, la historia universal versa fundamentalmente sobre el desarrollo de la "Idea" de libertad, es decir, de nuestra

captación, tanto colectiva como individual, de la "totalidad" normativa por virtud de la cual la libertad es a la par inteligible y "real" (en sentido hegeliano) para nosotros. Para Hegel, era crucial mostrar que la "Idea" moderna de libertad estaba racionalmente necesitada por las deficiencias internas de anteriores articulaciones de esa "Idea", de manera que "nosotros, los modernos", estamos en una situación que nos permite entender que las deficiencias de las pasadas articulaciones de la mencionada "totalidad" normativa fueron deficientes precisamente porque no se le otorgó el debido espacio a la posibilidad de comprender las exigencias de la libertad; aun en el supuesto de que "nuestros antepasados" no hubieran sabido percatarse de que estaban esforzándose por desarrollar una concepción de la libertad en el sentido en que hoy la entendemos, "nosotros, los modernos", estamos en posición de comprender que fue de hecho la libertad lo que estaba en juego para ellos, e igualmente podemos explicar por qué esas pasadas articulaciones que no acertaron a ver la realización de la libertad estaban destinadas al fracaso.

De ahí que Hegel concluyese que la clave para entender las épocas cruciales de la historia universal está en cómo fue entendida una particular "Idea" de la libertad en un período determinado, y por qué ese período tuvo que fracasar, por qué tuvo que alcanzarse el punto en que los que participaban de aquel modo de vida dejaron de apreciar la fuerza vinculante de las normas que se habían trazado, o tal vez incluso dejaron de considerarlas inteligibles, y por qué esa captación de la totalidad normativa nos ha empujado a nosotros a un diferente entendimiento de esa totalidad.

A la luz de las anteriores consideraciones, Hegel dividía la historia universal en cuatro períodos principales, según la "Idea" de libertad contenida en cada uno: la primera fase correspondía a los comienzos de la historia en los Estados "orientales", todos los cuales eran interpretados por Hegel como versiones esencialmente "estancadas o retrasadas" de los mucho más desarrollados Estados europeos modernos. En las fases iniciales de la historia universal y de las naciones que incorporaron ese principio, solo pudo darse un sentido vago e indiferenciado de la totalidad normativa, a la que entonces se llegó a

identificar con la "naturaleza", sin que hubiera el menor margen posible para el desarrollo de la individualidad o de la práctica religiosa reflexiva. El segundo estadio correspondió al descubrimiento griego de la *eticidad* y de la "bella individualidad". El tercer estadio estaba vinculado a la vida romana, a su manera de someter todo pueblo a su ley y al tipo de alienación e interioridad que comenzó a desarrollarse en el seno mismo de la propia ley romana, conduciéndola al colapso. Y el estadio final de la historia fue protagonizado por los países "germánicos" de Europa (en los Hegel que incluía también a los países eslavos, junto con Francia e Italia, pero que generalmente tendía a identificar, más o menos, con los países protestantes del norte de Europa).

Hegel compendió para su audiencia estas reflexiones acuñando una memorable fórmula según la cual, en los desarrollos de la historia universal, encontramos «primero el de los orientales, que solo sabían que *uno* es libre; luego, el del mundo griego y romano, que sabían que *algunos* son libres; y finalmente, nuestro propio conocimiento de que *todos* los hombres en cuanto tales son libres, pues el hombre es libre por naturaleza» [36].

Igualmente resumió para su audiencia berlinesa el movimiento entero de la historia universal con esta tesis de partida: «La historia universal viaja de este a oeste; porque Europa es el fin absoluto de la historia, justamente igual que Asia es su comienzo» [37]. Al llamar a Europa el "fin absoluto" de la historia, Hegel no pretendía sugerir, empero, que esta se haya acabado (cualquiera que sea el sentido en que se tome tal expresión), que jamás pueda volver a suceder nada nuevo ni importante, de manera que en lo sucesivo no puedan darse grandes acontecimientos en el mundo. Lo que quiso subrayar era que el destino al que había llegado la humanidad europea era también fatalmente el destino de la humanidad en general: entender que la "Idea" de libertad era algo que la humanidad había desarrollado para sí misma y desde sí misma, y que su destino estaba ahora ligado al problema de cómo vivir con esa libertad y con las insatisfacciones que le eran inherentes. Lo que históricamente había tomado forma en la vida "europea", y el modo en que la cultura europea incorporaba una fundamental

"negatividad" acerca de sí misma, una suerte de deuda permanente y de incesante autocrítica que constituía su peculiar energía y su fuerza impulsora, era algo que iba a extenderse a todas las culturas, no en términos de conquista europea, sino en términos de que tales prácticas "escépticas" y "negativas" se irían introduciendo gradualmente en todos los modos de vida. (Aun cuando muchos de los puntos de vista de Hegel sobre otras culturas eran, ciertamente, "eurocéntricos", no parece en absoluto que sostuviera la tesis de que todos los modos de vida deberían devenir eventualmente "europeos"; lo que él pensaba era más bien que, a medida que se fueran modernizando, esos otros modos de vida llegarían a incorporar y a asumir en su seno algo parecido a la "negatividad europea".)

Aguijoneado por las críticas de que era un peón de los poderes gobernantes en Prusia, Hegel utilizó sus lecciones para poner en claro algunos malentendidos que habían quedado en el aire desde la publicación de la *Filosofía del derecho*. Aclaró a sus oyentes que, a pesar del argumento por él propuesto del "derecho absoluto" de los portadores del sentido de la historia universal para hacer lo que tuvieran que hacer en cualquier instante dado, él no estaba defendiendo en modo alguno que los individuos así autorizados pudieran hacer lo que les viniese en gana con aquellos individuos que considerasen "inferiores". En sus notas de clase, Hegel advirtió que el sentimiento religioso del más humilde pastor o campesino tenía una "dignidad infinita" y que era "exactamente igual de valioso" que los sentimientos de los individuos más educados o más avanzados; este "punto focal" de la vida humana, esta «sencilla fuente de los derechos de la libertad subjetiva [...] permanece intacta y [protegida] del clamoroso estruendo de la historia universal» [38]. Su postura respecto al "derecho absoluto" de las grandes figuras de la historia universal era que una crítica meramente moralista de las mismas estaba, desde el punto de vista de la comprensión de la historia universal y su progreso, sencillamente fuera de lugar: condenar a César por haber sido un "mal hombre" no ayuda nada a un mejor entendimiento de la libertad o del papel que haya jugado César en la historia del desarrollo de la "Idea" de libertad. Asimismo, aclaró Hegel a sus oyentes en otras lecciones que no apoyaba en absoluto ninguna

tesis que defendiese la superioridad racial europea. Él rechazó de la forma más explícita que pudo todas las doctrinas de superioridad racial que circulaban por aquel tiempo en Europa y que, como manifestó a sus oyentes, «querían demostrar que los seres humanos están por naturaleza tan diferentemente dotados de capacidades espirituales que algunos pueden ser dominados como animales. Pero la herencia biológica no aporta fundamento alguno para garantizar o negar la libertad y la dominación a los seres humanos. El género humano es en sí mismo racional, y en esto reside la posibilidad de la igualdad de derechos para todos los individuos y la gratuidad de toda distinción rígida entre las razas que tienen derechos y las que no los poseen» [39]. (No obstante, tras estos pronunciamientos sobre la «posibilidad de iguales derechos para todos los individuos», Hegel procedió acto seguido a una convencional y más bien penosa caracterización de los rasgos "típicos" de las diferentes razas.)

Otro punto que quiso Hegel dejar bien claro fue que de ninguna manera estaba sosteniendo la tesis de que el progreso de la historia era equivalente a la senda recorrida por Dios a lo largo del tiempo, ni que tampoco consistía en un conjunto de procesos explícitamente guiados por Dios (lo cual podría implicar que el monarca que se sentaba en el trono de Prusia estaba allí por una decisión divina). En un lenguaje inequívoco, Hegel manifestó a sus oyentes que «el espíritu universal o espíritu del mundo no es la misma cosa que Dios. Es la racionalidad del espíritu en su existencia mundana. Su movimiento es lo que lo hace ser lo que es, es decir, lo que su concepto es» [40]. La historia de los Estados era la historia de la humanidad en su existencia social y política, no un providencial relato escrito por Dios.

Más particularmente, la concepción hegeliana de la historia implicaba que la humanidad tenía que hacer ahora un alarde de imaginación para averiguar qué instituciones y prácticas de la vida moderna podían *reconciliarnos* racionalmente con nuestro destino. En última instancia, Hegel trató de poner también en claro que la historia del mundo en su sentido político no podría, en principio, reconciliar totalmente a la humanidad con las condiciones de su existencia. La vida en el Estado político y el ejercicio de la libertad política, por importantes que hayan

podido ser, han sido solo partes más o menos abstractas del desarrollo de la humanidad en la comprensión de sí misma. La verdadera reconciliación ocurría tan solo en el arte, en la religión y en la filosofía. La historia del mundo era sencillamente el teatro en el que el espíritu "objetivo" le despejaba el terreno a las reflexiones de la humanidad sobre sí misma en el seno del "espíritu absoluto".

En parte por la tremenda audacia de sus ideas y en parte porque suavizó y hasta casi abandonó en sus lecciones y conferencias públicas el proverbialmente temible tecnicismo de su vocabulario, las lecciones impartidas por Hegel sobre la filosofía de la historia cimentaron firmemente su fama en Berlín, y fueron aprovechadas por él para subrayar su insistencia en la necesidad de la reforma moderna. Hegel pensaba que su filosofía política era una síntesis de todo cuanto había de racional en las instituciones existentes en los varios Estados europeos modernos. Para su gran disgusto, sin embargo, poco de esa síntesis llegó a ponerse realmente en práctica. A medida que iban transcurriendo los años, su personal esquema de lo que era racional en las instituciones actuales de la modernidad europea tendía a parecerse cada vez menos a lo que en realidad estaba empezando a cobrar forma, al menos en Berlín. Parte de la lucha personal de Hegel consistió, pues, en tratar de conservar la fe en sus más profundas convicciones y aspiraciones, mientras observaba en toda la realidad circundante lo que muy bien hubiera podido parecerle la desconfirmadora evidencia de esa fe.

12

CONSOLIDACIÓN: BERLÍN, BRUSELAS, VIENA (1821-1824)

HACIENDO BALANCE EN BERLÍN

Los dos primeros años de la estancia de Hegel en Berlín no fueron especialmente confortables. La Academia de Ciencias le había excluido, y sus estudiantes pasaban por dificultades políticas. No solo no tuvo la satisfacción de ver confirmada por el gobierno de la facultad su primera propuesta de nombramiento de un ayudante de docencia, sino que también su segunda propuesta suscitó graves problemas. Esto, junto con la cada día más abrumadora carga de compromisos, constituyó una nueva fuente de disgustos, mientras las presiones le llovían por doquier. Las exigentes demandas de la preparación de sus clases y los exámenes de alumnos, su voluntad de cumplir lo mejor posible las tareas como miembro de la universidad sin excluir la participación en las cargas comunes, su comprensible ambición de seguir publicando obras filosóficas, el agotador trabajo que aceptó del Comité Real de Examinadores Científicos de Brandenburgo, los compromisos personales de su vida familiar y su activa participación en la vida social y artística de Berlín, le tenían ocupado constantemente, y su salud acabó por resentirse. Por si todo aquello fuera poco, surgió un conflicto con su hermana Christiane, que le escribió una carta de manifiesto reproche, acusándolo de toda clase de desatenciones para con

ella, a lo que él respondió en agosto de 1821 con una mezcla de irritación y consejos paternalistas [1].

Otra fuente de disgustos provenía del hecho de que, tras la publicación de la *Filosofía del derecho*, Hegel se convirtió en el blanco de los ataques de dos facciones diferentes: los liberales le criticaban por lo que a ellos se les antojaba como la servidumbre del filósofo en esa obra a los poderes gobernantes; pero, al mismo tiempo, las facciones conservadoras de la universidad lo combatían por lo que a ellos les parecía su perversa influencia sobre los estudiantes (creían, dicho en pocas palabras, que Hegel les estaba enseñando demasiadas ideas "reformistas"). Una de las figuras líderes entre los conservadores, el jurista Friedrich von Savigny, repetía como un estribillo en cartas a sus amigos durante aquel tiempo que Hegel era incluso "peor que Fichte", y lo que agravaba el caso era que Hegel se estaba atrayendo a multitud de estudiantes [2]. Para mayor irritación de Savigny, Hegel era especialmente reverenciado por los alumnos polacos (muchos de los cuales pertenecían a familias de la nobleza), quienes, de acuerdo con el altanero y despectivo modo que tenía Savigny de ver las cosas, «ni sabían alemán ni eran capaces de formarse concepto alguno de nada» [3]. (Por aquel tiempo Prusia incluía en su territorio extensas zonas de Polonia.)

Extenuado por las tensiones y conflictos del último año y medio, en septiembre de 1821 Hegel decidió súbitamente visitar, pasando por Dresde, los "balnearios de Bohemia" para recuperar su salud. Aunque se presentó en Dresde sin previo aviso, fue hospitalariamente recibido por Förster y otros recientes amigos de allí, con el resultado de una estancia tan deliciosa como reconstituyente para él. Su amigo Böttiger, que tenía a su cargo las galerías artísticas de Dresde, le preparó incluso un recorrido especial "a la luz de las antorchas" por la estatuaria griega y romana (lo cual era considerado un gran privilegio en el siglo XIX, pues por aquel tiempo era opinión comúnmente aceptada que solo la luz de las antorchas era capaz de resaltar lo suficiente, para ser bien vistos, los finos detalles del ornamento de las estatuas). Hegel tuvo asimismo ocasión de reunirse con otros amigos suyos, de asistir a una reunión en la que

Ludwig Tieck leyó una pieza teatral del comediógrafo italiano Goldoni, y de visitar la pinacoteca.

Reconfortado por el viaje, Hegel halló a su regreso que las tensiones a que estaba sometida su vida no cesaban de aumentar. La controversias y los problemas políticos de la universidad no tuvieron otro efecto que el de endurecer sus actitudes y respuestas a los acontecimientos que se producían a su alrededor. Él siguió apostando por lo que siempre había apostado, considerando que la actual represión de Berlín no era más que un disturbio pasajero en la marcha hacia una forma más racional de vida, la convulsión que acompaña a una moribunda forma de autoridad, y entendiendo que su filosofía era la verdadera guía para los problemas modernos.

A pesar de ser un hecho que por aquel tiempo los reformadores habían sido casi completamente barridos de sus puestos, el modelo que tenía Hegel de Prusia seguía siendo el mismo que el de Stein, y compartía hasta cierto punto las reformas de Hardenberg. Aunque no hacía de esto ningún secreto ante sus estudiantes, se resistía sin embargo a darle demasiada publicidad, dando pasto así a las habladurías de quienes lo acusaban de servilismo. El poeta Heinrich Heine —que estudió en Berlín entre 1821 y 1823 y asistió a las clases de Hegel, a quien llegó a conocer bastante bien— fue, por propio convencimiento, uno de los que «pensaban que Hegel era servil entonces», y a propósito de ello recordó haberle manifestado una vez a Hegel su desencanto por la famosísima frase de la *Filosofía del derecho* sobre la identidad entre lo racional y lo real. Hegel, relata Heine, le respondió «esbozando una sonrisa peculiar: "También cabría formular esa frase diciendo que todo lo que es racional debe existir"». (Una formulación similar fue utilizada por Hegel en sus lecciones de 1819 sobre la *Filosofía del derecho*). Tras haber dicho esto, prosigue Heine, Hegel «miró a su alrededor», y le tranquilizó advertir que la única persona que le había escuchado era un amigo, jugador de *whist* y de inspiración menos que intelectual [4]. Para quienes lo conocían bien, las inclinaciones de Hegel hacia el movimiento de reforma eran más que evidentes.

Además de tener que lidiar con los mencionados problemas políticos y profesionales, Hegel hubo de hacer frente también a una serie de dificultades personales. Marie Hegel sufrió otro

aborto en el invierno de 1822, y su vida corrió peligro durante un prolongado período de tiempo. (Ella deseaba con toda su alma tener una hija, y sus continuos intentos de volver a quedarse embarazada, a pesar del riesgo que esto suponía, probablemente estaban relacionados con ese deseo)[5]. Su salud decayó durante todo el invierno, y Hegel, preocupado por la enfermedad de su mujer, tuvo que arreglárselas para cuidar de ella y de los tres hijos hasta que se recuperase. Naturalmente que las criadas y los sirvientes corrieron en este trabajo con la parte del león, pero no cabe duda de que Hegel sentía gravitar sobre sí el peso de aquellos extraordinarios deberes. A todo lo cual había que añadir que los problemas de salud de su esposa supusieron un nuevo e inesperado drenaje de los recursos financieros de la familia.

En febrero de 1822 apareció una recensión de la *Filosofía del derecho* en una revista literaria, la *Hallesche Allgemeine Literaturzeitung*. El anónimo autor de esa recensión criticaba los ataques de Hegel a Fries, acusando al filósofo de distorsionar falazmente el pensamiento de este al seleccionar de una manera deliberada la peor interpretación posible de las palabras de Fries. «Semejante conducta —comentaba el crítico— no es noble, pero quien esto escribe se abstendrá de denominarla con su verdadero nombre y dejará esta opción al atento lector»[6]. Ya acosado por las tensiones que le llovían de tantas partes, Hegel estalló al tener conocimiento de aquel insulto. Se sentía profundamente ofendido porque le hubieran metido en el mismo saco que a las fuerzas de la reacción a las que, por otra parte, en modo alguno les complacía tenerlo por aliado, y aquello significó para él un definitivo punto de ruptura. Encolerizado, escribió al Ministerio de Educación para demandarle protección gubernamental contra tal agresión, alegando que era intolerable que un funcionario (pues los profesores lo eran) de Prusia pudiera ser atacado por un periódico que recibía subvención del Gobierno prusiano, y añadiendo que él jamás pensó en dirigir sus críticas contra el propio Fries, sino contra sus principios básicos. Lo único que aquello ponía de manifiesto, se quejaba amargamente Hegel, era hasta dónde puede conducir el exceso de libertad de prensa[7].

Altenstein no accedió a los deseos de Hegel. Era evidente

que no estaba dispuesto a aplicar las leyes de la censura prusiana a una revista literaria. Mas para limar diferencias, advirtió a la revista que debía autocensurar con más cuidado sus artículos, y le contestó a Hegel que el Gobierno no podía acceder a su demanda, pero que si él deseaba realmente obtener compensación en este asunto, podía llevarlo a los tribunales (si lo estimaba procedente) o explicar públicamente por escrito sus ideas para poner en claro cualquier malentendido al que pudiera haber dado lugar aquella recensión [8]. Al final, el único efecto que tuvo el intento de Hegel de obtener una intervención del Gobierno en favor suyo fue el de perjudicar su propia reputación cuanto más público se hacía el incidente. (Cabría presumir que este asunto podría haber enfriado de algún modo los continuos rumores sobre la supuesta complicidad de Hegel con el Gobierno, pero el hecho es que en nada los acalló.)

EL PREFACIO AL LIBRO DE HINRICHS SOBRE FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

Hegel tuvo que cumplir además otras dos promesas que había hecho. El Ministerio le había pedido que redactase un informe sobre la enseñanza de la Filosofía en los institutos (*Gymnasia*); y un antiguo discípulo suyo en Heidelberg, Hermann Friedrich Wilhelm Hinrichs, le rogó que escribiese un prefacio al libro que acababa de terminar sobre la filosofía de la religión considerada desde el punto de vista del pensamiento hegeliano. A pesar de que andaba ya muy escaso de tiempo y agobiado por un sinnúmero de compromisos, Hegel accedió a ambas peticiones. El 4 de abril de 1822 le envió su prefacio a Hinrichs, excusándose discretamente por lo poco que en esta introducción se había ocupado de su libro, alegando que «la dispersión de mi existencia, sencillamente, no me ha permitido hacer otra cosa» [9].

Hegel aprovechó la oportunidad que le ofrecía este prefacio para articular mejor su posición básica en las cuestiones que él juzgaba claves en una filosofía de la religión abierta al pensamiento moderno, y para asestar algún que otro golpe a quienes a él se le antojaba que habían elegido en aquel debate un ca-

mino equivocado. Esta introducción al libro de Hinrichs ampliaba el análisis y reforzaba los argumentos en favor de ciertos puntos de vista hegelianos que ya estaban bastante bien establecidos. La cuestión básica en filosofía de la religión, sostenía Hegel, es la llamada oposición entre fe y razón, que no es, a su juicio, una oposición artificial, ni solo académica, sino absolutamente básica para la vida humana: «El espíritu humano no puede abandonar ninguno de estos dos polos» de la oposición, argumentaba Hegel, puesto que la oposición misma está «arraigada en lo más íntimo de la auto-conciencia» del género humano [10]. Dado que no podemos evitar semejante oposición, se impone la necesidad de elegir entre una de estas dos opciones: o bien mostrar cómo resulta posible reconciliar fe y razón (en el sentido hegeliano de mostrar que esa oposición es una componente esencial de algún modo más racional de vivir y de pensar), o bien considerarnos forzados a vivir con tan insoportable fractura *(Entzweiung)* en el corazón de la idea que tenemos de nosotros mismos.

Mucho depende de cómo se entienda la "fe". Hegel proponía que no deberíamos entenderla ni como una convicción meramente subjetiva ni como un conjunto de creencias definido por una autoridad eclesiástica; la fe implicaba de suyo una unidad de convicción y de creencia, el modo en el que la persona individual *se identifica* a sí misma subjetivamente con las tesis generales proclamadas en un credo, y entiende el acto de expresión de dicho credo como algo que esa persona asume por sí misma, y no porque se lo imponga externamente una autoridad religiosa. El tema de la "fe" tiene que ver, por tanto, con las condiciones bajo las cuales es posible esa auto-conciencia como auto-determinación, con las condiciones que garanticen «la certeza que la persona en cuestión tiene de sí misma, de haberse identificado con la auto-conciencia del género humano» [11].

Está claro, argumentaba Hegel, que estos temas tan cruciales para la religión moderna no pueden ser resueltos por el "entendimiento", ya que la oposición entre fe y razón afecta a concepciones rivales de lo "incondicionado". Lo más que puede hacer el "entendimiento" es demostrar qué consecuencias se siguen de determinados conjuntos de proposiciones —qué se

sigue, por ejemplo, si uno acepta las declaraciones de fe protestantes o las declaraciones de fe católicas—, pero no puede mostrar cuál de esas declaraciones es racional o la más racional, a no ser que se las derive de otras declaraciones, lo cual no resolvería jamás para los creyentes de cualquiera de ambos lados cuáles son las diferencias reales que los separan [12]. Y sin embargo, aun cuando este raciocinio llevado a cabo por el "entendimiento" está condenado al fracaso en materia de reconciliación cultural, sin embargo les sigue pareciendo a muchas personas que eso es lo que exige "nuestro tiempo", puesto que el gran proyecto de la Ilustración —el proyecto moderno por antonomasia— pretendía derivar los principios de la "fe" de algo distinto que era "no fe". Pero "nosotros" (los informados por la filosofía hegeliana) podemos ver ahora que ese enfoque terminaría fatalmente por tornarse en una especie de "vanidad", una jactancia entre los adherentes a una secta, quienes, al no saber entender la naturaleza de sus propias afirmaciones, no serían capaces de entenderse a sí mismos como algo que no es más que una secta, y terminarían demostrando tan solo que las tesis particulares de la fe sustentada por otra secta no se siguen de los principios básicos que ellos sustentan [13].

El carácter extrañamente sectario de la lucha que libró la Ilustración con la fe era algo naturalmente derivado del marco conceptual en que trataron de encerrar los ilustrados a la oposición entre fe y razón. En el mejor de los casos, a donde esa lógica conduce es o bien a la reducción de la fe religiosa al simple asentimiento sectario (a unos primeros principios a los que uno se limita a "asentir" sin más, por no poder demostrar su verdad de una manera que no implique una petición de principio), o bien a la reducción de la creencia religiosa a una abstracción vacía que puede exigir el asentimiento de todas las sectas, como sería el caso, por ejemplo, de la idea de una "esencia suprema". Pero ninguno de estos dos extremos aporta a los autocríticos individuos modernos nada con lo que puedan *identificarse* realmente.

Dado que ni el ciego asentimiento ni las abstracciones vacías resuelven en realidad el problema de la oposición entre religión y fe, podría parecer que la única alternativa restante es la filosofía de Kant. Pero si uno acepta la tesis kantiana de que todo

intento de aplicar la razón a algo "incondicionado" tiene por fatal resultado las más hondas contradicciones (a las que Kant llamó "antinomias"), lo que de ahí se sigue es que la "fe" en un "incondicionado" (que jamás puede ser objeto de la experiencia posible) no puede tener, en principio, nada que ver con la razón. De ahí que los post-kantianos hayan sacado la conclusión de que la "fe" ha de ser exclusivamente una cuestión de emoción. Y de este modo, argumentaba Hegel, nos hallamos en la peculiarísima situación moderna de que nos encontramos con teólogos que argumentan en favor de la naturaleza indemostrable de su propia disciplina.

Pero este resultado no puede dejarnos de ninguna manera satisfechos, porque lo que la emoción nos brinda es asimismo susceptible de ser formulado en palabras y nociones (*Vorstellungen*, "representaciones"), y la cuestión de la justificación, la cuestión de saber si "hacemos lo correcto" al profesar nuestra fe, vuelve a plantearse de un modo todavía más radical, pues si algo resulta demostrado es que la emoción no puede ser una guía adecuada para decirnos si estamos "haciendo lo correcto": tanto nuestras buenas como nuestras malas acciones pueden dimanar de sentimientos hondamente abrigados por nosotros, pues «nada hay que no pueda ser sentido» [14]. La relación apropiada que guarda la emoción con la fe consiste en el requerimiento de que aprendamos a sentir la más profunda emoción ante lo que es recto o justo, pero no en el requerimiento de que nos dispongamos a determinar lo que es recto o justo guiándonos por lo que contingentemente despierte en nosotros la emoción más profunda [15]. Para entender que una emoción nos está conectando con lo divino, es preciso que antes hayamos emitido un *juicio* al respecto, que hayamos adoptado previamente una actitud distanciadora o "negativa" respecto de la emoción, de manera que sería claramente circular que pretendiéramos justificar dicho juicio tomando por base la presencia de una emoción que se supone justificada por él. La cuestión de saber qué justifica qué (si hemos de suponer que son nuestras creencias racionales las que justifican nuestras más hondas emociones o viceversa) es la cuestión crucial: «Todo depende de esta diferencia de postura» [16].

Hegel quiso dejar claro que *no* estaba sosteniendo que la

emoción debiera ser proscrita del ámbito de lo religioso. Todo lo contrario: «La religión, al igual que el deber y el derecho, debería y debe tornarse en materia de sentimiento para alojarse en la intimidad del corazón, tal y como se enreda generalmente la libertad en nuestras emociones hasta convertirse en la emoción de libertad que siente la persona» [17]. Pero la más grande "necesidad de la época", decía Hegel, era lograr una reconciliación entre la religión y la razón, tarea esta que solo podría ser cumplida por una *Wissenschaft* como la filosofía —o al menos por una teología que se torne en *Wissenschaft* merced a una alianza con la filosofía [18].

Si Hegel se hubiera detenido aquí, pocos se habrían sentido ofendidos por sus palabras. Pero al final de este prefacio dejó colocada una bomba. Incapaz de refrenar su natural tendencia al sarcasmo, comentó, aludiendo clara e inequívocamente a Schleiermacher (quien es notorio que caracterizaba esencialmente a la religión como el sentimiento de absoluta dependencia respecto de Dios), que: «Si la religión de una persona ha de tener por única base el sentimiento, entonces ese sentimiento no tendría en esa persona otra determinación que la de ser el *sentimiento de su dependencia*, de manera que un perro sería el mejor de los cristianos, puesto que alberga con máxima intensidad este sentimiento en su interior y vive principalmente en este sentimiento. Un perro puede hasta tener sentimientos de salvación cuando se satisface su hambre con un hueso» [19]. Ahí quedaba eso: Hegel acusaba a sus distinguido colega berlinés de sostener ideas tan ridículas como insípidas, y de no ser capaz de distinguir la profunda fe religiosa de los sentimientos animales de un perro que agita felizmente su rabo después de haber recibido una recompensa. Esta observación en concreto fue citada de inmediato y ampliamente difundida, como si eso fuera todo lo que decía Hegel en su prefacio. Es comprensible que Schleiermacher se sintiera profundamente ofendido, y los amigos de Schleiermacher jamás se lo perdonaron a Hegel. Para muchas personas ya predispuestas en contra del filósofo, esa fue la gota que colmó el vaso.

La alusión a Schleiermacher no fue el único acto malévolo de Hegel en aquel ensayo. Después de haber descalificado a Schleiermacher, aun sin nombrarlo, Hegel no pudo resistir la

tentación de asestar otro golpe a su implacable némesis Friedrich Schlegel, a quien nombró explícitamente y acusó de incurrir en el más grosero de los sofismas por el modo en que basaba la religión en el sentimiento; de ser además el primer representante de los "males de la época", y de poseer el peor tipo de vanidad operante en el mundo moderno [20]. (Es probable que Hegel ignorase que por aquel mismo tiempo Schlegel no lo estaba dejando a él mejor parado, al acusarlo de no ser más que un "Fichte castrado", de alentar el ateísmo y de «confundir a Satanás con Dios omnipotente») [21].

Las tensiones se multiplican en la vida de Hegel

El ataque a Schleiermacher y el rastro de mala sangre que dejó en las partes contendientes no hizo más que empeorar la vida de Hegel en la universidad. Las grandes disputas entre las personalidades implicadas, la represión política de la época y el intenso y generalizado sentimiento de que se estaba jugando demasiado en aquellos conflictos, puso a todo el mundo con los nervios a flor de piel, y Hegel acusó la tensión. Los que lo conocían empezaron a describirlo como "prematuramente envejecido", y su físicamente modesta presencia no hacía más que agravar esa impresión [22]. Ya de joven, sus amigos de Tubinga le habían apodado "el vejete"; ahora, en Berlín, Hegel parecía ser realmente "el vejete" a los ojos de cualquiera. Su suegra llegó al extremo de escribirle preocupada a Marie que un amigo le había contado que Hegel tosía mucho y que parecía muy fatigado [23].

Pese a todo, Hegel no rompió con sus antiguos hábitos: continuó dando sus paseos diarios, encorvado hacia delante, sumido en sus pensamientos cuando no le acompañaba alguno de sus estudiantes o amigos. Él y Marie prosiguieron su activa vida social con otras luminarias de Berlín, como el conde Gneisenau (el famoso reformador del ejército) y Karl von Clausewitz, el estratega militar (que también había estado presente en la batalla de Jena); y continuó comportándose como amante de la comida y *connoisseur* del buen vino y como asiduo asistente al teatro y a la ópera, dando a menudo la impresión de que en

realidad solo volvía a la vida por las tardes, en las funciones a las que asistía después de las clases. (La figura de Hegel pronunciando las últimas palabras de su conferencia en las aulas y cruzando acto seguido con rapidez y a grandes pasos la calle para dirigirse al palacio de la ópera o al teatro era una de las habituales rutinas berlinesas.) Y para horror de los conservadores que tanto lo detestaban, su prestigio en Berlín no cesó de crecer por más tensa que fuese su vida en la universidad.

En la primavera de 1822, Marie Hegel había empezado a recuperarse de su último aborto. Pero cuando la ansiedad por la salud de su esposa comenzaba a desvanecerse en él, Hegel no tuvo más remedio que ponerse a pensar en lo que había de hacer con Ludwig, su hijo ilegítimo. Puesto que había cumplido ya los catorce y había sido confirmado en la iglesia, era ya hora de que Hegel se preocupase de buscarle un empleo, pues había decidido destinarlo al comercio y no a las "profesiones superiores", que tenía reservadas para Karl e Immanuel. Esto significaba que Ludwig no cursaría los últimos años del *Gymnasium*, que estaban exclusivamente dedicados a preparar a los alumnos para su ingreso en la universidad; y que debería iniciar su aprendizaje con algún comerciante. Parece ser que el motivo de esta decisión no era que Hegel no estuviese satisfecho con las capacidades intelectuales de Ludwig o de su diligencia en el estudio; de hecho, solo tenía elogios para él en este aspecto. El motivo real parece haber sido que Hegel creía que el drenaje causado en las finanzas familiares por los costes de la educación de los tres hijos, Ludwig, Karl e Immanuel, y por los gastos adicionales que habían supuesto los problemas de salud de su esposa, hacían inviable la posibilidad de que Ludwig continuase cursando estudios en el *Gymnasium* más tiempo del necesario. La razón era pues, por decirlo con otras palabras, la firme creencia de Hegel de que no podía correr con los gastos de seguir enviando a sus tres hijos al *Gymnasium* y luego a la universidad; y estaba claro cuáles eran los dos que iban a gozar de ese privilegio. En la mente de Hegel, Ludwig no tenía, en su condición de hijo "adoptivo", el mismo derecho a disfrutar de los recursos de la familia. El problema estaba en dar con el puesto de aprendiz adecuado para Ludwig. Hegel le preguntó primero a su amigo Frommann si podía ayudarle a buscar un

puesto para Ludwig en Stuttgart, donde había oído que había buenas posibilidades, pero dejando caer de paso que, en el caso de Ludwig, él no podría aportar el *Lehrgeld* (el dinero que había que pagar a un comerciante para que se responsabilizase de la formación de un joven aprendiz), de manera que cualquiera que fuese el aprendizaje que se lograra obtener para Ludwig, tendría que ser en aquellas condiciones. Semejante propuesta llevaba naturalmente el asunto a un callejón sin salida, y Hegel se vio forzado a seguir sobrellevando el aguijoneante lastre de tener que decidir el oficio de Ludwig. No hay ninguna razón para pensar que aquella decisión le hiciera feliz ni le dejara siquiera satisfecho: fue solo una más que añadir a la abrumadora serie de tensiones que gravitaban sobre él.

Y es que las cosas no se arreglaban. Las fuerzas conservadoras seguían obsesionadas por la idea de que había subversivos por doquier, y el 12 de abril de 1822 una orden gubernamental encareció a todos los miembros del Gabinete y del Ministerio de Cultura que tomasen medidas disciplinarias contra «los profesores y docentes de disposición demagógica» y enviasen el correspondiente informe en un plazo de tres meses [24]. Era un paso más en el camino del oprobio. Nuevamente las autoridades andaban a la caza no solo de los que profesaran y enseñaran "expresamente" la subversión, sino también de aquellos que estuviesen nada más que "dispuestos" a desplegar semejante conducta. Aquello no ayudó en absoluto a rebajar el nivel de ansiedad de Hegel, cuya salud empezó a deteriorarse.

«*Sobre la enseñanza de la Filosofía en los* Gymnasia»

En medio de todo este tráfago de problemas, Hegel se las arregló para cumplir con la otra promesa que le había hecho al Ministerio de Cultura, al que remitió el 16 de abril de 1822 el correspondiente informe «Sobre la enseñanza de la Filosofía en los *Gymnasia*». El análisis de Hegel repetía algunos de los puntos anteriormente incluidos en el informe que se le había encomendado en 1812 para Niethammer en Nuremberg. Como muchos de sus colegas, él también se sentía alarmado por la falta de convergencia entre los ideales profesados por la universidad

que había fundado Humboldt en Berlín —el doble compromiso con la *Bildung* y la *Wissenschaft* por un lado, y con la unidad de "enseñanza e investigación" por otro— y la realidad de la vida universitaria. Le disgustaba particularmente la falta de conocimiento básico, y todavía más la falta de *Bildung* entre los estudiantes. Utilizando las palabras de Schiller para describir las metas de la Universidad de Jena, Hegel advertía que el propósito de la Universidad de Berlín era enseñar a los estudiantes no «solo en sus estudios de interés práctico *(Brotstudium)*», sino también con vistas a su *Bildung* [25]. Las leyes de Prusia que regulaban entonces el acceso a la universidad ofrecían, en cambio, la seguridad de entrar en ella a estudiantes que no supieran «ni latín, ni griego, ni nada de matemáticas, ni historia», estudiantes que, sin la menor duda, estarían interesados solo por los estudios de carácter práctico, por el *Brotstudium* [26].

Para poner remedio a ello, Hegel recomendaba un mayor estudio de los clásicos de la Antigüedad en el *Gymnasium*, pero añadía algunos argumentos específicos en contra de la enseñanza de las lenguas clásicas como un fin en sí mismo. Este era un tema que le preocupaba muy seriamente. Él pensaba que las prácticas y las metas pedagógicas entonces vigentes sobre cómo y por qué era precisa la enseñanza de las lenguas clásicas habían invertido por completo las prioridades correctas de la educación: a su juicio, tales prácticas ponían demasiado énfasis en el aprendizaje de esas lenguas por sí mismas, y no como medio para la lectura de los clásicos. El intenso estudio necesario para dominar a fondo y estudiar como fin en sí mismo las lenguas clásicas era mejor dejarlo a los especialistas de la universidad en estos campos; lo que los estudiantes del *Gymnasium* necesitaban para su *Bildung* no era un conocimiento pormenorizado, por ejemplo, de los más delicados detalles de la gramática griega, sino una fundamental lectura y apreciación de la literatura griega, para lo cual el estudio de esa lengua debía ser solo un medio, y no un fin en sí mismo.

El propio Hegel practicaba lo que predicaba: no envió ni a Ludwig ni a Karl ni a Immanel al *Gymnasium* "clásico", pues pensaba que el curriculum y la enseñanza eran allí demasiado rígidos y formales. En lugar de ello, los envió a los tres al "*Gymnasium* francés" de la ciudad, que había sido fundado por

los protestantes hugonotes que huyeron a Berlín en tiempos de Federico el Grande para escapar a la persecución de que fueron víctimas en Francia. En el *Gymnasium* francés se enseñaban desde luego las lenguas clásicas, pero todas las clases (excepto la de "alemán") eran impartidas totalmente en francés. (Los profesores y enseñantes de aquel *Gymnasium* eran todos miembros de la colonia francesa hugonota de Berlín.) Mejor era que sus hijos aprendieran a hablar con fluidez el francés y que estudiaran algún curriculum moderno, pensaba Hegel, que contribuir a la subsistencia de un atajo de pedantes tan secos como el polvo que enseñaban la lengua griega como un fin en sí mismo [27].

En su informe, Hegel defendía también la enseñanza de los dogmas de la revelación en las clases de religión del *Gymnasium*, para dar ocasión a los estudiantes a pensar de una manera que no es del todo natural para los jóvenes, quienes están más inclinados por naturaleza a concentrarse en lo que les puede ser de utilidad inmediata; además, la instrucción religiosa podría contribuir también al propósito de la auto-formación, el auto-cultivo y la adquisición de cultura que era en definitiva el ideal expresado en la palabra *Bildung*. Asimismo recomendaba Hegel que se enseñase psicología empírica y, definitivamente, que *no* se enseñase historia de la filosofía, pues pensaba que, sin un enfoque filosófico adecuado, esa historia no podía menos de parecer el absurdo relato de una serie de fracasos, y por tanto, a los ojos de cualquier joven sensato, una vana empresa que no valía la pena tomar en serio. También recomendaba la enseñanza de la lógica formal (acomodándose a la tabla kantiana de las categorías, pero omitiendo la correlativa enseñanza de la metafísica kantiana); su opinión era que los estudiantes debían aprender primero a razonar correctamente antes de que pudieran apreciar los aspectos "especulativos" de la lógica en sus años de universidad; y para satisfacer este objetivo proponía que los cursos sobre la «Enciclopedia jurídica» que se impartían en los *Gymnasia* fuesen reemplazados por esos cursos de lógica formal. Cabía también la posibilidad de introducir más clases de filosofía (formación moral, pruebas de la existencia de Dios) en el *Gymnasium* con solo suprimir uno de los cursos que

se daban entonces de literatura alemana, que a juicio de Hegel eran ya demasiados.

Preocupaciones monetarias

A pesar de haber cumplido sus promesas, cuando se acercaba el verano de 1822 Hegel empezó a sentirse un tanto desesperado. Aquel año había sido desastroso para él, su salud se había tambaleado y sus ingresos no le permitían ir a un balneario para restablecerse ni tomarse unas largas vacaciones. Preocupado por sus finanzas, llegó al extremo de escribirle una carta a Niethammer, que estaba en Munich, sobre un asunto bastante nimio, pero indicativo de su situación: había encontrado entre sus cosas unos billetes viejos de lotería de Baviera y le pedía a su amigo y protector que comprobase si alguno de ellos había salido premiado[28]. Finalmente, ya exasperado, el 6 de junio de 1822 escribió otra carta a Altenstein, requiriendo directamente un estipendio suplementario. En ella le explicaba que una serie de "infortunios domésticos" sobrevenidos en los últimos cuatro años y medio lo habían puesto en una situación "apurada". Los 200 táleros de ingresos extra que percibía del Comité Real de Examinadores Científicos de Brandenburgo habían sido prácticamente devorados por los inesperados gastos y costes sanitarios de los últimos años. Por otra parte advertía que, dada su "avanzada edad", le preocupaba el futuro de su familia, temiendo no poder dejar una pensión digna a su esposa Marie y a sus hijos. Como le recordaba a Altenstein, tenía que pagar 170 táleros anuales a los dos fondos de pensiones de Berlín para asegurar que Marie recibiera una pensión anual de 300 táleros, e incluso aquello dependía de que él «muriese como profesor de la Universidad Real» —una clara referencia al temor que le producía la idea de que la operación de busca y captura de "demagogos" se cebase sobre él hasta lograr su destitución[29].

Altenstein intervino en favor de Hegel, escribiendo una carta a Hardenberg en la que argumentaba que, dado que la Academia de Ciencias se había negado a admitir a Hegel, y dado asimismo que este no percibía tanto como otros profesores por sus estipendios de clase, pues sus alumnos solían ser demasiado

pobres, la universidad debía hacer algo por su famoso filósofo. Y Hegel no tardó en recibir, el 25 de junio de 1822, una carta de respuesta del propio Altenstein, quien le notificaba que su demanda había sido aceptada y que iba a recibir 300 táleros como paga complementaria por el año anterior y otros tantos por el actual. Como bien cabe imaginar, Hegel quedó sumamente agradecido por aquella bonificación. Una parte al menos de su apuro quedaba aliviada; y a él lo reconfortaba el sentirse apreciado por las dos autoridades de mente reformista que velaban por la universidad.

MEMORIAS DE JUVENTUD Y VISIONES DE FUTURO: BRUSELAS Y HOLANDA

Hacia comienzos de septiembre, Hegel se sentía lo suficientemente desahogado como para tomarse unas largas vacaciones. Pero esta vez, en lugar de reponerse en un balneario, prefirió viajar a Holanda. Nunca había hecho un viaje largo y, si se exceptúa su breve estancia en Berna, jamás había salido de Alemania. Y esto lo vivía como una especial carencia de su propia *Bildung*; nada de extraño tenía que una persona de los intereses de Hegel quisiera ver más mundo, pero los países que más particularmente le atraían eran aquellos en los que estuviese más institucionalizada y desarrollada la vida moderna.

Esta atracción la había sentido desde su juventud, y cuando estuvo de *Hofmeister* en Berna extractó las descripciones que Georg Forster había hecho de sus viajes por aquella parte del mundo durante la década de 1790. Forster había despertado muy particularmente el interés de Hegel por haber llegado a ser el líder de los "jacobinos" de Maguncia, que habían constituido a esta ciudad como parte de la revolucionaria República Francesa[30]. Por eso ahora, mientras iba poniéndose cada vez más de moda viajar a Italia (como había hecho Goethe), Hegel, en cambio, prefirió ir al norte, a los países que él consideraba del futuro, mejor que visitar a los países del pasado (pues así veía él a Italia). El objetivo de sus viajes era siempre "instruirse", contribuir al perfeccionamiento de su *Bildung*. Para los contemporáneos de la clase social de Hegel, la idea de pasar unas

vacaciones en la playa o en un balneario en la montaña estaba empezando a ponerse de moda (y algo de eso había hecho Hegel cuando viajó con su familia a Rügen), pero él seguía pensando, aunque en esto pudiera parecer anticuado, que la mejor manera en que uno podía emplear el tiempo de sus vacaciones era procurando enriquecer la propia cultura.

Hegel deseaba viajar, por tanto, para ver las grandes catedrales y las grandes obras de arte en los principales museos de su tiempo, pero también, de acuerdo con su personal idiosincrasia, para ver cómo se perfilaba la vida moderna en los países de vanguardia. Ciertamente, él amaba la pintura y la música italianas, y le constaba que Italia tenía poco que envidiar a cualquier otro país en ambas formas de cultura; pero, a su juicio, era un país falto de modernidad. No es que no quisiera visitarlo: en 1803, estando en Jena, Hegel le había hablado a Schelling de algún proyecto suyo para visitar Italia, pero aquel viaje nunca llegó a materializarse[31]. Y después de aquello, esa idea jamás ocupó un lugar preferente en los planes del filósofo.

No sobrándole el dinero, Hegel viajaba siempre muy económicamente, tomando la mayor parte de las veces el coche de postas más barato, que compartía con otros viajeros (salía muy caro llevar su propio coche, que mantenía en Berlín), y se hospedaba en posadas muy modestas. Esto hacía el viaje lento y pesado: había que encaramarse a un coche que se movía a una velocidad máxima de unos cinco kilómetros por hora a lo largo de pésimas y polvorientas carreteras, haciendo con frecuencia el viaje de noche si se quería llegar a un determinado destino, durmiendo (si se podía) en el mismo coche, y cuando el vehículo estaba lleno, lo hacía sentado. En contadas ocasiones podía uno organizar conexiones de viaje con antelación; había que resignarse a consultar un mapa indicativo de las principales arterias de entrada y salida de las ciudades y, al llegar a una de ellas, preguntar cuándo pasaría por allí el próximo coche que a uno le interesara. Cuando este no llegaba o estaba ya completo, no había más remedio que esperar hasta que otro reuniese el suficiente número de pasajeros para hacer rentable el transporte; y no era infrecuente recibir la ingrata noticia de que era forzoso prolongar varios días la espera, lo cual obligaba a cambiar de improviso los planes iniciales.

Como haría cualquier viajero de su tiempo, Hegel le escribía largas cartas a su esposa, describiéndole con todo detalle cuanto veía, qué aspecto tenía el paisaje, etc. Eran las cartas típicas del epistolario viajero de la época, que venían a ser el equivalente de las actuales tarjetas postales (virtualmente inexistentes entonces), y se las solía conservar como recuerdo del viaje y como guión que ayudase a la memoria cuando, a su regreso, el viajero se dispusiera a relatar pormenorizadamente a la familia y a los amigos todo cuanto había visto.

Hegel partió para Holanda a comienzos de septiembre de 1822, efectuando su primera parada un domingo (el día 9 de aquel mes) en Magdeburgo, donde se enteró para su disgusto de que hasta el martes no habría otros coches que salieran de la ciudad en la dirección que a él le interesaba. A sabiendas de que tenía que matar el tiempo, y habiendo agotado muy pronto el recorrido de cuantos encantos le ofrecía Magdeburgo, Hegel localizó al general Lazare Nicolas Marguerite Carnot, quien pareció muy complacido en verle y en quien el filósofo encontró una compañía francamente agradable [32].

Carnot había sido una figura importante en la Revolución francesa. Inventó en su país el "servicio militar masivo", que resultó ser de gran efectividad en la formación de las tropas revolucionarias, y contaba asimismo en su haber con importantes innovaciones en estrategia y en táctica y en la reorganización de las vías de contacto de los soldados con sus fuentes de suministro de alimento. Una vez cumplidas estas tareas, pasó a formar parte del comité jacobino de salud pública, sin dejar por eso de cooperar con el ejército, incorporándose con frecuencia a las tropas en el campo de batalla y ganándose el mérito de haber sido el responsable de muchos de los más notables triunfos del ejército revolucionario. Cuando cayó Robespierre, la fama que lo rodeaba le permitió a Carnot escapar de la persecución, y en 1795 se convirtió en uno de los miembros del Directorio. Tras el golpe de Estado de Napoleón, abandonó prudentemente el país durante unos cuantos años, y solo regresó en 1799. En el año 1800 fue ministro de la Guerra, pero se retiró en 1801 para dedicarse a escribir notables ensayos sobre la naturaleza de las fortificaciones y también tratados de matemáticas. Volvió a la vida activa cuando Napoleón se vio en dificul-

tades en 1814 para hacerse cargo de un puesto de mando del ejército. También ahora actuó brillantemente, y recibió un título de nobleza por sus esfuerzos; pero tras la derrota de Waterloo se le retiró el título y vivió en una especie de arresto domiciliario en Magdeburgo hasta su muerte en 1823. (Francia trasladó más tarde al Panteón sus restos mortales.)

La visita de Hegel a Carnot era significativa: justamente cuando sus oponentes lo acusaban de servilismo al Estado prusiano, él visitaba a uno de los genuinos héroes de la Revolución. Carnot había sido, según relató Hegel a su esposa, el mayor "tesoro" de todas sus visitas en Magdeburgo.

Sabiéndose ya un "hombre viejo", Hegel se sintió repentinamente interesado en recorrer los recuerdos de su ardiente y revolucionaria juventud, y su visita a Carnot fue una estación en ese recorrido, o quizás contribuyó a provocarlo. El viaje a las tierras del futuro se había convertido también, curiosamente, en un viaje a su propio pasado. A medida que la represión aumentaba en Prusia, Hegel se sentía más tentado a pensar que los días de la creación de un nuevo mundo tal vez habían terminado. La vuelta al pasado estaba sin duda descartada, pero el objetivo primordial era ahora para Hegel consolidar las posiciones que ya había alcanzado en filosofía y el lugar en la universidad que había logrado crearse, y después, consolidar para Alemania las ganancias obtenidas en la reorganización realizada durante y después de la dominación napoleónica.

Con este talante, unos días después Hegel confeccionó el borrador de una carta para Goethe en la que le describía en tono elegíaco cómo su juventud había estado inspirada por la lectura de las obras de Goethe, y de qué manera durante sus últimos treinta años su espíritu se había visto animado casi a diario por el mismo Goethe; pero luego, conteniéndose a sí mismo, omitió estas palabras en la carta que finalmente envió a Goethe, y que consistía principalmente en un largo y admirativo comentario sobre la teoría de los colores de Goethe, en algunas sugerencias sobre el modo de mejorarla, y en un comentario sobre su discípulo Von Henning[33]. (Tres años más tarde, Hegel escribió efectivamente a Goethe una carta en la que le confesaba ser uno de sus "hijos espirituales" y le expli-

caba lo importante que su figura había sido en su desarrollo intelectual) [34].

Inspirado por su visita a Carnot, Hegel jugó con la idea de tomar temprano un coche para Erfurt y poder seguir así los pasos de la retirada de Napoleón al Rin, pero al comprobar el lamentable estado del único vehículo disponible, cambió de idea. Finalmente consiguió llegar hasta Braunschweig (y visitar, por supuesto, la galería de pinturas del lugar) y continuar luego su viaje, quejándose en sus cartas a Marie de no disponer de más dinero para poder viajar en mejores condiciones. Pero los recuerdos de su juventud —que ahora parecía tan lejana— continuaban embargando su ánimo: el paisaje que rodeaba a Kassel le recordaba al de su tierra; Hegel le comentaba a Marie que Berlín se parecía lo suficiente a Nuremberg como para que ella pudiese sentirse allí como en casa, mientras que el área por la que se encontraba viajando él ahora era más semejante a su nativa Suabia con sus suaves colinas verdes. Era, decía Hegel, una "naturaleza que era como su hogar", una *"heimatliche Natur"*. Berlín, que, a pesar de todo, seguía siendo el lugar en el que deseaba estar, no parecía tener realmente ese carácter de "hogar", no era una *Heimat* para él [35].

Prosiguiendo su camino de ciudad en ciudad, sembraba sus cartas de observaciones sobre sus condiciones de viaje (casi siempre malas), la excelente arquitectura de las catedrales que encontraba, la calidad de las galerías de pinturas que visitaba (generalmente buena) y la calidad también del vino que bebía (a veces realmente muy bueno, a veces excelente). Llegó incluso a embarcarse en un crucero por el Rin —ya en esta época era de rigor para todo viajero serio por esta zona—, aunque le dejó indiferente la tan cacareada belleza de los cruceros del Rin. Si él y Marie recorrían alguna vez el Rin, le decía a su mujer, lo harían de modo distinto, y desde luego no en barco [36].

Pero Hegel disfrutaba asimismo sentado en la habitación de su hotel, comiendo uvas dulces y contemplando el romántico panorama del Rin a su paso por Coblenza mientras escribía sus cartas a Marie [37]. No era un entusiasta de los viajes; si los hacía era, como dijo a Marie, más por un sentimiento de "deber y de culpabilidad" —o dicho en otras palabras, porque sentía que *tenía que* viajar porque eso "enriquecía" a la persona— que por

el gusto de vagabundear de acá para allá [38]. Hegel gozaba ciertamente con el arte que veía; pero en el fondo de su corazón era un auténtico erudito, un académico que se sentía más feliz en casa con su familia, leyendo en su estudio y asistiendo a la ópera y al teatro en Berlín —al menos mucho más feliz que viajando por polvorientas carreteras, en coches desvencijados y pernoctando en fondas muy modestas que carecían de las más elementales comodidades.

Mientras viajaba por barco desde Coblenza a Bonn, Hegel conoció personalmente al prominente médico católico mesmerista Karl J. H. Windischmann, que vivía en Bonn y que había recensionado favorablemente la *Fenomenología* hacía ya muchos años, pero que se alejaba de Hegel en lo concerniente a lo que él veía, con razón, como una gran diferencia religiosa entre ellos. Los dos comprobaron, sin embargo, que se entendían bastante bien; Windischmann por su parte se mostró bastante sorprendido de encontrar a un Hegel tan cordial y jovial después de las terribles cosas que había oído decir de él por boca de sus enemigos [39]. Windischmann lo llevó a un excelente almacén de vinos en Colonia (siempre una vía segura para llegar a su corazón), y Hegel expresó un asombro enorme cuando vio por primera vez la catedral de Colonia; lo que le impresionó especialmente de ella fue su sublimidad, su aparente indiferencia a la presencia humana que la rodeaba, la idea que suscitaba de un objeto gigantesco y natural que de alguna manera se hubiese instalado en el centro de la ciudad y, más importante aún, el modo en que la catedral incorporaba en su ser lo que una ciudad, un pueblo, era capaz de realizar en un proyecto común [40]. Hegel asistió incluso a una misa en ella. Se encontraba también particularmente interesado en esta joya porque esta catedral había sido elevada por los románticos a paradigma de la arquitectura "gótica" alemana, en contraste con la arquitectura clásica (no alemana); la apreciación de Hegel, sin embargo, tenía un matiz más histórico: a él se le aparecía como una reliquia estéticamente sublime superviviente de un período histórico ahora muerto y extinguido.

Uno de los puntos sobresalientes de este viaje fue la parada en Aquisgrán, en donde, en una visita a la iglesia, Hegel consiguió sentarse en el trono de piedra de Carlomagno. El guía

le aseguró que ese acto no era nada especial, que todo el que iba a ver la iglesia se sentaba en aquel trono; pero Hegel no se extrañó del aire más bien aburrido del guía ante el honor de sentarse en el mismo asiento en que Carlomagno se había sentado; la «satisfacción de todo esto —le decía a Marie— reside en poder sentarse en ese trono» por uno mismo [41]. Hegel, que viajaba por razones de "ilustración", no tenía inhibiciones para conducirse como un turista más. Y cuando se le presentaba la oportunidad, usualmente la aprovechaba.

Su llegada a Holanda significó un genuino despertar para él. Simplemente, Hegel no estaba preparado para la riqueza y el cosmopolitismo que allí se respiraba, y de repente se le presentó ante los ojos con más fuerza que nunca el provincianismo de la vida alemana. Mientras en Berlín solo unas cuantas calles principales estaban pavimentadas, Hegel observó que en Holanda todas las calles importantes en las ciudades, e incluso en el campo, estaban perfectamente pavimentadas. Las tiendas de las ciudades y pueblos holandeses estaban repletas de una gran variedad de artículos, los productos eran de mejor calidad y mejor gusto, y las ciudades y hasta las mismas aldeas estaban más limpias que Berlín. No se veían, como ocurría en Alemania, viejas casas en ruinas o a una caterva de niños correteando por las calles pobremente vestidos (al menos, así lo contaba Hegel). Las iglesias holandesas eran más opulentas, las colecciones de pinturas más espectaculares (allí estaban Rubens y Van Eyck para el que quisiera ir a verlos, observaba Hegel), y las ciudades estaban más organizadas [42]. Holanda era un país floreciente, dedicado a las virtudes de la vida moderna; no había en Holanda deseos de volver a una idealizada Edad Media; sus pintores, como Rembrandt, celebraban ese lado moderno y humanísticamente mundano de las cosas, incluso en sus pinturas religiosas. Si el viaje había empezado con un elegíaco retorno de Hegel a los temas de su juventud, viraba ahora repentinamente hacia el futuro. Holanda era la estampa de lo que la vida moderna podía ser, y Hegel encontró que todo lo que él trataba de realizar en Alemania era confirmado aquí en cuanto veía y experimentaba.

Al llegar a Bruselas tuvo ocasión de encontrarse con su antiguo alumno de Jena, Pieter Gabriël van Ghert. Van Ghert era

una importante autoridad en el Gobierno holandés como cabeza del departamento del Consejo de Estado para la religión católica; se había comprometido en la modernización de la enseñanza católica y en la disminución de los problemas de las diferencias confesionales que entonces se planteaban en Holanda. Van Ghert había mantenido siempre muy buenos recuerdos de Hegel y continuaba valorando en mucho su amistad con él; además, se consideraba a sí mismo como el agente de propagación del hegelianismo en los Países Bajos; se sintió por tanto absolutamente encantado de volver a ver a Hegel. Lejos de las preocupaciones de Berlín, Hegel se sentía más libre para considerar, al amparo de Bruselas en compañía de un viejo amigo y seguidor, lo que ahora le parecían ser sus heroicos años de juventud en Jena. Juntos se demoraron tres o cuatro horas en el lugar de la batalla de Waterloo, y Hegel se abandonó a sus pensamientos sobre lo que Napoleón había llegado a representar (a sus ojos) y cómo allí se había deshecho [43]. El viaje vino así a fusionar los recuerdos de su juventud con una confirmación de lo que el proyecto de Hegel había llegado a significar.

Hegel lo pasó maravillosamente como turista en las ciudades holandesas, viajando con frecuencia en barco para evitar las incomodidades de la carretera. Además de las múltiples visitas a todos los museos y galerías de pintura, y de frecuentar los teatros, encontró también tiempo para realizar algunas compras. Aconsejado por Van Ghert y la esposa de este, le compró a Marie una toca de encaje flamenco (en aquel tiempo, las tocas hacían furor en la moda femenina, y entre las tocas de encaje los artículos flamencos eran la *crème de la crème*). También compró algunos regalos para sus hijos: un pájaro hecho de conchas marinas —al parecer, ciertos artículos para turistas no cambian nunca— como recuerdo del tiempo que pasó con ellos en Rügen recogiendo conchas en la playa [44].

Van Ghert le presentó también a otros profesores y notables que lo guiaron en sus visitas por otras ciudades. En Amsterdam —la "reina del mar", como él la describió—, uno de los amigos de Van Ghert le acompañó a todas partes y pudo arreglárselas para que ambos visitaran la sinagogas judías de la ciudad durante la tarde. Bebiendo, como él decía, un excelente café holandés en las maravillosas cocinas holandesas, escribía a

Marie que si él se construyera alguna vez una casa, la cocina tendría que ser con toda seguridad de estilo holandés. El gran número de conexiones que los holandeses mantenían con otros lugares avanzados del mundo moderno cautivaron su ánimo. Pudo observar que por solo veinticinco francos, uno podía ir de Bruselas a París en solo treinta y seis horas en un coche con servicio diario; y el vapor para Londres tardaba solo veinticuatro horas. Como confesó a Marie, estuvo seriamente tentado de ir.

Hacia final de octubre volvió a Berlín pasando por Hamburgo —donde visitó a un conocido por correspondencia, un propietario francés de una factoría que se había interesado por la filosofía de Hegel después de haber leído a Kant —, sintiéndose refrescado y hombre de mundo ahora que había obtenido conocimiento de primera mano de lo que antes solo había leído o visto impreso, y confirmado en su opinión sobre la superioridad de las instituciones y prácticas de la vida moderna, e igualmente confirmado en que el deseo de una restauración del pasado no solo era miope, sino que, dado el dinamismo económico tan evidente en países del futuro como Holanda, estaba condenado irremisiblemente al fracaso.

Ya en Berlín empezó inmediatamente a impartir sus clases sobre filosofía política cinco veces por semana, y sobre un tema nuevo, la filosofía de la historia del mundo, cuatro veces por semana. Fortificado con su viaje y sabiéndose fuera de su crisis financiera gracias a la intervención de Altenstein, renunció, el 26 de diciembre de 1822, a su comisión en el Comité Real de Examinadores Científicos de Brandenburgo para el siguiente año, observando en su carta de renuncia simplemente que ese trabajo le había restado demasiado tiempo, y que pensaba que ya era hora para él de volver a dedicarse completamente a sus actividades académicas [45].

VIENA Y ESTAMENTO UNIVERSAL

Alienación y tensión creciente

La muerte de Hardenberg, el 26 de noviembre de 1822, marcó claramente el definitivo final de la era de reforma, aunque esta

había estado agonizando y se podía dar por muerta desde mucho tiempo atrás. Incluso antes de la muerte de Hardenberg, los miembros del ala reformista del Gobierno habían sido eliminados y reemplazados por elementos reaccionarios en un intento de "restauración" de gran parte del orden pre-napoleónico. No fue nombrado ningún canciller como sucesor de Hardenberg; bajo el pretexto de la colegialidad, una variedad de diferentes ministros competían ahora por la influencia, y cualquier tipo de dirección que hubiera habido hacia un movimiento de reforma fue disipado. La muerte de Hardenberg y la desaparición del cargo de canciller dejó a Prusia con un "torso constitucional" al que le faltaba una cabeza [46]. Ministros como Altenstein no podían ya recurrir a un Hardenberg, que solo tenía que responder ante el rey: ahora tenía que guardarse a sí mismo con mucho más cuidado.

Hegel se retiró a sus estudios y a la preparación de sus lecciones. Tenía poco que hacer en lo referente a sus ambiciones de trabajo gubernamental, aunque continuó explicando la *Filosofía del derecho* en el semestre de invierno de 1822-23. Trabajó, sin embargo, muy intensamente en sus lecciones sobre la filosofía de la historia del mundo. Una y otra vez se quejaba en su correspondencia de no encontrar tiempo para escribir, debido a la inesperada cantidad de tiempo que le llevaba la preparación de las clases. Con el trasfondo del viaje a Holanda y a sus ricos museos, comenzó a revisar también sus viejas lecciones sobre estética y a preparar nuevo material para ellas, y en el semestre de verano de 1823 empezó a disertar sobre estética.

En ese tiempo empezaron a aparecer varias memorias sobre Napoleón, escritas por los que lo habían acompañado al exilio —Napoleón había muerto exiliado en Santa Elena el 5 de mayo de 1821—, y Hegel fue un entusiasta consumidor de ellas, escribiéndole incluso a Van Ghert para que le procurase un ejemplar de una de ellas, y tomando prestados de Von Henning otros volúmenes. Las memorias presentaban a Napoleón —convencido ahora de que su última derrota era realmente el final— en la forma en que el Napoleón vencido había decidido presentarse a sí mismo: no como el conquistador militar de territorios extranjeros, como sus enemigos habían tratado de pin-

tarlo, sino como *el* hijo de la Revolución, una especie de "Washington emperador", y un partidario de una Europa unida bajo la bandera de los derechos del hombre. Este retrato de Napoleón, dejando de lado su exactitud histórica, debió de aumentar la estimación de Hegel por él, puesto que este era el modo en que más o menos lo había visto siempre; que el propio Napoleón hubiera declarado ser algo semejante a la versión que Hegel daba de él solo servía para reforzar la alta estimación en que siempre lo había tenido.

En algunos aspectos, Hegel parecía estar un tanto resentido y endurecido por las tribulaciones que había vivido desde su llegada a Berlín. Alienado de los acontecimientos de su alrededor, se refugió en su trabajo, en su familia y en su vida social. Su celebridad crecía, y él se dedicaba más y más al teatro y a la ópera, y también a sus partidas regulares de *whist* como opciones de recreo; de hecho, Hegel empezó a convertirse en una figura en la escena artística de Berlín, entablando amistad con una amplia variedad de cantantes, pintores y escultores. En particular, sus lecciones sobre la filosofía de la historia resultaron ser extremadamente populares, y Hegel comenzó a recibir más y más cartas ensalzando su grandeza y pidiéndole favores (¿podría él leer esto, hacer aquello, dar este o aquel consejo, ayudar de esta o de aquella manera, etc.?). Sin embargo, e inflexible en sus opiniones, no abandonó su disputa con Schleiermacher, llevando su polémica contra él a las clases, en donde a veces introducía sarcásticas y envenenadas comparaciones entre Schleiermacher y los "demagogos", provocando incluso que los estudiantes expresaran en algún momento su desagrado ante tanta polémica contra Schleiermacher haciendo ruido con los pies [47].

El ácido sarcasmo que Hegel utilizaba en algunas polémicas solo le servía para granjearle más enemigos, e incluso sus discípulos más fieles empezaban a darse cuenta de que el corrosivo giro que estaba introduciendo en sus ataques a los otros no presentaba precisamente un lado muy atractivo del maestro [48]. Hegel había estado siempre seguro de que llevaba razón; ahora, cuando estaba aún más seguro que nunca y se sentía sobrecargado de trabajo pero decepcionado con la marcha de las cosas, y él mismo objeto de ataques, adoptó una postura

crecientemente agresiva hacia sus oponentes, que hacía la reconciliación cada vez más difícil. Por otra parte, su constante defensa de la teoría del color de Goethe solo le sirvió para consolidar las dudas sobre sus opiniones ante muchos científicos naturales de Berlín [49].

Planes de vacaciones

Hegel no salió de viaje durante las vacaciones de 1823, pues prefirió quedarse en casa para ponerse al día en sus lecturas y trabajar sobre sus lecciones. A finales de mayo de 1823 pudo rescatar la fianza que había depositado como garantía por Asverus, y reinvirtió ese dinero en bonos del Estado; esto significó, o al menos así lo parecía, una especie de punto final de los problemas con los estudiantes que habían sido arrestados como demagogos [50]. Hegel padeció durante el año 1823 frecuentes dolores de cabeza, y su salud continuó deteriorándose en 1824 [51]. Parecía evidente que las tensiones de Hegel, temporalmente aliviadas por su estimulante viaje a los Países Bajos, no habían desaparecido y volvían a hacer acto de presencia.

En el verano de 1824, la salud de Hegel seguía siendo bastante mala, algo que advirtieron varios de sus amigos. Una vez garantizados los 300 táleros del Gobierno, Hegel empezó a considerar un viaje a Viena. Mientras aún vivía en Jena en 1803, había deseado ir a Austria en una época en la que todavía podían abrigarse ciertas esperanzas de que Austria pudiera liberar al Sacro Imperio de sus tribulaciones; pero aquel viaje no llegó a cuajar [52]. La razón para desear ir a Viena ahora era que su amiga Anna Pauline Milder-Hauptmann, una renombrada soprano de la ópera de Berlín desde 1816 a 1829, le había aconsejado que debía ir sin falta a Viena: Hegel debía tomar en serio su consejo. Su amistad con la Srta. Milder-Hauptmann era comentada a menudo en la sociedad berlinesa; ella visitaba a veces la casa de los Hegel, y él era uno de sus muchos entusiastas admiradores. La evidente admiración de Hegel por la Srta. Milder-Hauptmann llevó incluso a algunos a pensar que le estaba haciendo la corte. La cantante pertenecía a una de las primeras generaciones de mujeres independientes, que hasta entonces

habían gozado de un estatuto social ciertamente bajo (actrices, cantantes), pero que en la actualidad se habían elevado al nivel de la celebridad y alternaban con la aristocracia; estas mujeres, con sus brillantes carreras y sus ingresos independientes, ejercían una peculiar fascinación en hombres como Hegel que, por otra parte, pensaban que el papel de la mujer era completamente doméstico y que deberían estar confinadas en casa. Una verdadera celebridad en su tiempo, la Srta. Milder-Hauptmann había pertenecido a la Ópera de Viena desde 1803 y había actuado en París; Haydn la había alabado, y también Beethoven; Goethe estaba enamorado de su voz; y se decía de ella que había tenido una aventura con Napoleón mientras cantaba en París. Su belleza era admitida por todos. Era especialmente famosa por sus interpretaciones de Gluck y de Mozart, y Hegel era un admirador incondicional de ambos. Por eso, cuando ella le recomendó insistentemente a Hegel que escuchara las novedades de moda de la ópera italiana que se estaban representando en Viena, Hegel la obedeció gustosamente.

Pero había otra razón para esta visita —aunque la recomendación de su amiga era de por sí un acicate poderoso—, que estaba relacionada con el interés de Hegel en visitar Austria, y particularmente Viena, como sede de la reacción y de la restauración que se estaba llevando a cabo en Europa. El interés de Hegel en lo que Holanda le había revelado sobre el futuro solo agudizó su apetito de ver qué tenía que ofrecer Viena, la gran contrapartida de Prusia en el mundo alemán.

Hacía mucho tiempo que Hegel había llegado a la conclusión de que la libertad moderna solo podía florecer en países protestantes, y sus experiencias en Baviera habían reafirmado su posición frente al catolicismo a este respecto. Puesto que Prusia se había alineado con el principio "protestante", con lo que Hegel consideraba una inherente orientación hacia la libertad, representaba la mejor esperanza para la vida moderna en el mundo alemán. Pero en los últimos tiempos Prusia, que era fundamentalmente protestante, se estaba decantando por la "restauración" tan rápidamente (si no más) como cualquier país católico. Si Holanda era el futuro (un país mayoritariamente protestante en donde, a juicio de Hegel, los católicos ilustrados como su amigo Van Ghert intentaban abrir el catolicismo a la

modernidad), Austria debía ser el pasado. ¿Se parecía Prusia más a Holanda (y, por implicación, a Inglaterra), o era más semejante a Austria? Era, por tanto, de máximo interés para Hegel ir a Austria y conocer de primera mano la gran potencia católica alemana.

En sus lecciones introductorias a la filosofía de la historia universal en el curso 1822-23, Hegel había sostenido que «los principales representantes europeos de los dos principios del Estado» —el católico y el protestante— coexistían ahora necesariamente en el mundo alemán, teniendo en cuenta sin embargo que «el [representante] de la vieja Iglesia es Austria, y el de la nueva Iglesia es Prusia, hacia la cual se ha orientado y se orientará siempre la esperanza de la libertad» [53]. En 1824, Hegel deseaba comprobar si lo que estaba diciendo en sus clases correspondía a lo que iba a ver en su viaje.

Hegel compró una guía —la *Neuste Beschreibung von Wien* (sexta edición, 1823)— que le indicase las cosas que había que ver, y su amigo y colega Aloys Hirt, profesor de Arqueología en Berlín, le dio algunas indicaciones especiales sobre el arte que podía ver en el camino. A comienzos de septiembre de 1824 Hegel emprendió el viaje. Se detuvo en Dresde, pero esta vez más por deber que por placer. «He tenido ya bastante de Dresde», escribía a Marie a los pocos días, y le recordaba que no le hablase de política en sus cartas una vez que se encontrara en Austria, porque «en el territorio austriaco se abren las cartas»; a lo cual añadía: «Lo que en cualquier caso no sucederá [con las tuyas]» —no se sabe si Hegel escribió este añadido por si algún funcionario leía esta carta, o quería decir con eso que la pequeña y dulce Marie no tendría la desfachatez de tener una idea política en su cabeza [54]—. Una vez pasada la frontera de Austria, Hegel decidió pernoctar en una fonda cerca de dicha frontera solo porque, como irónicamente dijo, se llamaba "El Rey de Prusia". Y desde allí continuó viaje a Praga.

En esta ciudad comprobó con desagrado que algunos de los consejos de Hirt no coincidían con sus gustos. Hirt era un entusiasta de la "vieja" pintura alemana —principalmente de la medieval y de la medieval tardía— y le había recomendado a Hegel que la buscase en Praga. Hegel la buscó obedientemente, pero lo que vio no lo entusiasmó ni despertó su interés: las

piezas, le decía a Marie, «te interesarían poco. Tampoco puedo describirlas con mucho conocimiento de causa». Respecto a otra colección de cosas similares solo pudo decirle a Marie que, aunque eran encantadoras, ninguno de los dos tenemos «la suficiente formación para escribirte más sobre ellas». En cuanto al último grupo de "viejas" pinturas alemanas, Hegel solo pudo comentar: «No hay mucho que ver» [55]. El interés de Hegel por las cosas exclusivamente "alemanas" era escaso; y su mirada se encaminaba a los objetos bastante más valiosos que había de encontrar en Viena. Hegel quedó, sin embargo, sorprendido cuando, deambulando por los alrededores de Praga, se encontró con un desfile militar dirigido por un tío de Marie; Hegel le hizo señas con su sombrero, el tío lo reconoció, y mientras Hegel caminaba junto a él se citaron para almorzar juntos al día siguiente. Cansado por el largo paseo y decepcionado con las pinturas, Hegel decidió prescindir del resto de Praga.

La Ópera de Viena

Después de un viaje en diligencia de 36 horas, realizado a bordo de uno de los recientemente inventados "coches exprés" *(Eilwagen)*, más ligeros, que acortaban considerablemente la duración del recorrido de los 225 kilómetros que separaban a Praga del territorio austríaco, revestido de colinas, de Viena, Hegel llegó a esta ciudad el 20 de septiembre hacia las seis de la tarde, y se las arregló personalmente para encontrar alojamiento hacia las siete en una hospedería llamada "Archiduque Carlos", situada en la Kärtnerstraße. Allí se encontró con la grata sorpresa de compartir alojamiento con sus amigos de Berlín Bernhard Klein y su esposa. Como la Srta. Milder-Hauptmann le había recomendado encarecidamente que bajo ninguna circunstancia se perdiese la ópera italiana, Hegel, sin haber recuperado aún su equipaje de la aduana y ataviado, como dijo, «con el desaliño del viaje», se dirigió directamente a las siete y media al palacio de la ópera.

Lo que oyó le dejó fascinado, convirtiéndolo en un santiamén en apasionado devoto de la ópera italiana. En el Berlín de aquel tiempo la ópera italiana no era tenida en alta estima; Mo-

zart y Gluck dominaban la escena. Y formando tándem con ellos estaban los campeones de la reciente ópera "romántica" alemana, entre los que destacaban las obras de Karl Maria von Weber. Los partidarios de esta nueva tendencia habían rebautizado a Mozart como el verdadero creador de la moderna ópera romántica alemana, y alegaban que, al ser esta ópera la única que expresaba la identidad "germana", había que defenderla frente a las óperas francesa e italiana [56]. La música de Rossini era por aquel tiempo tachada en Berlín de superficial y de no perseguir otra cosa que el frívolo entretenimiento. Pero, como siempre, a Hegel lo dejaban totalmente indiferente las apelaciones a la "identidad germana", y, además, acababa de escuchar, con ánimo abierto, la *Preziosa* de Weber en Teplitz, de camino a Praga, que no le impresionó en absoluto. En Viena, en cambio, la experiencia de la ópera italiana dejó finalmente las cosas claras para él. Entusiasmado, escribió a Marie ensalzándole las virtudes de los cantantes italianos, a los que ponía por las nubes; y sin apenas poder contenerse, añadía que las voces masculinas tenían tanta «resonancia, pureza, fuerza, perfecta libertad...», y repetía por dos veces: «Hay que oírlos». Embriagado por lo que había visto y oído, bromeó con Marie asegurándole que «mientras me quede dinero para ir a escuchar ópera italiana y para el viaje de retorno, ¡me quedaré en Viena!» [57].

Para gran disgusto de numerosas personas como Beethoven —a quien Hegel no menciona jamás, a pesar de que la guía de Pezzl lo recomendaba como uno de los más grandes compositores que vivían en Viena—, aquella ciudad estaba entonces arrebatada de entusiasmo por la música italiana, y en particular por las óperas de Rossini. Hegel tuvo la suerte de que en aquel momento se encontraba en Viena la flor y nata de la ópera italiana (precisamente por esta razón le había recomendado Milder-Hauptmann que hiciera el viaje) y, como él mismo le comentó a Marie, los críticos vieneses decían que nada de semejante calibre había acontecido en la ciudad en los últimos cincuenta años, ni probablemente volvería a suceder hasta que pasaran otros cincuenta [58]. Es curioso que en sus cartas de aquellos días, Hegel no se preocupara de hacer la menor descripción de los decorados o del escenario de las óperas: se concentraba de manera exclusiva en la experiencia puramente musical de la

ópera italiana y de los *cantantes* italianos, en la cualidad de su canto y en el amplio espectro de modalidades que aquellas óperas les permitían dar a sus voces. En el poder y la fuerza que imprimían a sus papeles, los cantantes italianos, sostenía Hegel, eran por derecho propio tan compositores como los artistas que habían escrito la música, lo cual los situaba totalmente por encima de los cantantes en Berlín. En comparación con el «transparente, dorado y bravo vino» de los cantantes italianos, los cantantes de Berlín se asemejaban más a la ordinaria "cerveza" [59]. (Pero Hegel se cuidó de advertir a Marie que no transmitiese esta opinión a Milder-Hauptmann.)

Cuando unos pocos días después escuchó el *Barbero de Sevilla* de Rossini, acabó de convertirse en apasionado defensor de la música de Rossini. Un par de días le bastaron para configurar su experiencia personal de esa música y captar su sentido. Aun cuando quedó ciertamente seducido, y hasta arrebatado por ella, también comentó, refiriéndose a la circunstancia de que a sus amigos en Viena (los Klein) les resultaba Rossini a veces un tanto tedioso, que «hay ocasiones en que la música de Rossini también me aburre a mí» [60]. Pero en aquel par de días reevaluó igualmente este juicio. Y tras reflexionar algo más sobre la materia, concluyó que, si la música de Rossini era ridiculizada en Berlín, ello se debía sencillamente a que los críticos no tenía la *connaissance* adecuada para apreciarla: «Así como el satén está hecho para las grandes damas y el *pâté de foie gras* para los paladares educados, así también *esa música* [la de Rossini] ha sido tan solo creada para gargantas *(Kehlen)* italianas. No es por la música en cuanto tal, sino por el canto mismo por lo que [en la música de Rossini] todo lo demás ha sido concebido» [61]. Mientras que otra música para voz —una música que es valiosa como pieza de música en tanto que música— puede también ser transferida a diversos instrumentos y ejecutada en ellos como un solo, «la música de Rossini solo tiene sentido como canto», y presumiblemente solo para los particulares "instrumentos" —las voces italianas adiestradas de su particular modo— para los que fue creada [62]. Sencillamente, los críticos de Berlín no sabían apreciar la naturaleza de esta música y su propósito; la estaban juzgando por criterios externos a la música misma, sin acertar a conjugar adecuadamente

en sus juicios lo "universal" con lo "particular". Después de asistir por segunda vez a una representación del *Barbero de Sevilla*, Hegel quedó tan cautivado por Rossini que le comentó bromeando a Marie: «Mi gusto se ha corrompido tanto que el *Fígaro* [el *Barbero de Sevilla*] de Rossini me deja infinitamente más satisfecho que las *Nozze* [las *Bodas de Fígaro*] de Mozart» —bien a sabiendas de que solo con formular tan herético pensamiento entraba en contradicción con la opinión oficial aceptada en Berlín [63]—. (Durante su estancia en Viena, Hegel había escuchado también el *Fígaro* de Mozart.)

El esplendor de Viena

Agotado como estaba por la sobrecarga de trabajo y de viajes cuando llegó a Viena, Hegel se sintió totalmente restablecido por esta ciudad repleta de tesoros culturales. No descansó un solo instante durante el tiempo de su visita: dedicaba todo el día a pasear, visitando las galerías, toda colección privada de pintura, las bibliotecas, los jardines y todo cuanto fuera digno de verse y de escucharse en Viena, y reservaba el resto de la jornada para acudir a la ópera, al teatro y al ballet hasta bien entrada la noche (al menos, hasta las once). El teatro no le impresionó tanto como la ópera, a excepción de una farsa que había visto ya una vez representada en Berlín y de la que disfrutó todavía más al acudir ahora a presenciarla por segunda vez. (Por aquel tiempo, el teatro en Viena solía ofrecer al público una pieza dramática a la que a veces seguía también una pantomima, y luego un ballet; una velada teatral significaba, por tanto, para Hegel un completo y prolongado entretenimiento.)

El esplendor de Viena lo tenía maravillado. Había un diamante en la colección del tesoro real imperial que estaba valorado, según contó a Marie, en un millón de guilders; esa misma colección contaba con una biblioteca de 300.000 volúmenes; y el príncipe Esterhazy podía cabalgar en línea recta hasta la frontera turca sin salir de sus propiedades (que comenzaban justamente donde acababa Viena). Hegel pudo ver al emperador y a su familia e incluso, para gran satisfacción suya, al

hijo de Napoleón (que había crecido allí con sus parientes de la casa de Habsburgo tras haber decidido su madre —la segunda mujer de Napoleón, una Habsburgo— que ser la duquesa de Parma absorbía todo su tiempo). Pero había también pequeños detalles que hacían parecer a Viena más elegante que Berlín: Hegel observó con aprobación que en aquella ciudad no había esos «condenados establecimientos *Schnapps*, tascas *Schnapps* y bares *Schnapps*» como los que por doquier se encuentran en Berlín [64]. Hegel no exageraba, por tanto, cuando le aseguró a Marie —tras haber pospuesto su partida por unos días (con el permiso de ella, naturalmente)— que se había "desvivido" para que no se le escapase nada que fuera digno de verse [65].

También le sorprendió gratamente que su condición de profesor en Berlín le abriese ciertas puertas. Contaba que los conservadores de las colecciones de arte lo trataban como a un colega, le enseñaban todo cuanto había que ver, y no tenían inconveniente en pasar a veces largas horas con él. Le asombró especialmente que cada príncipe tuviera en su *Palais* su propia galería con su propio conservador; pero aún le sorprendió más que algunos días de la semana la colección fuera abierta gratis al público. Precisamente su tercera visita a la colección Esterhazy coincidió con un día en que estaba cerrada para las visitas del público; al oír pasos por las salas, el príncipe preguntó por la identidad del visitante, y cuando le dijeron que era un «profesor de Berlín que venía por tercera vez» le ordenó a su ayuda de cámara que se enseñase a Hegel cuanto quisiera [66]. Hegel comparó con tristeza esta situación con la de Berlín, en donde había que pagar por todo —como Hegel desdeñosamente comentaba, uno tenía que pagar no solo por ver la tumba de Federico el Grande: tenía que pagar además incluso para ver las tumbas de "sus perros" [67]—. Irónicamente observaba Hegel que, en Prusia, él (y aquí daba su título completo), un «Real Profesor Público *Ordinarius* de la Real Universidad de Berlín, y además profesor de una materia, la Filosofía, que es la reina de todas las materias», tenía que desembolsar dinero para ver cualquier cosa en Berlín, mientras que en Viena, como un ordinario turista extranjero, podía ver gratis lo que quisiera, y en su calidad de profesor en Berlín ser incluso aceptado como un colega por los conservadores vieneses de las colecciones de arte. El

consejo de Hegel era: «Ahorra todos tus ducados y táleros [...] y gástalos en un viaje a Viena» [68].

VIENA Y LA MODERNIDAD

No todo en Viena era, sin embargo, superior a Berlín. Hegel tuvo ocasión de comprobar que Berlín era mucho más moderna y mejor diseñada que Viena. (Por aquella época, no se habían eliminado aún las murallas medievales y construido su famosa Ringstraβe.) Aunque la capital austríaca pudiera tener mayor esplendor imperial y palacios mucho más suntuosos, Berlín era la ciudad del futuro. Hegel encontró efectivamente en Viena la confirmación de un cierto cosmopolitismo entre determinado tipos de personas. Cuando un profesor local lo invitó a almorzar en compañía de otro profesor visitante de Padua, Hegel le comentó a Marie: «Los académicos nos sentimos entre nosotros inmediatamente como en casa, de un modo totalmente distinto que, por ejemplo, con los banqueros» [69]. Y esta situación era exactamente la que Hegel había esperado; los intelectuales y académicos del mundo entero constituían una parte muy amplia del "estado o estamento universal", los promotores y agentes cuya lealtad o compromiso no se limitaba a lo puramente local y particular, sino que se extendía a lo general: un compromiso con las estructuras racionales de la vida moderna tal como habían sido concretamente institucionalizadas en sus propios territorios particulares.

Que Hegel se encontrase cómodo con un profesor italiano y otro profesor austríaco en Viena era para él lógico. Incluso observó que quien daba desde Berlín las noticias sobre el tiempo, Siegmund Dittmar, era estimado en Viena, aun cuando Dittmar no era vienés ni austríaco siquiera, lo cual le reveló a Hegel algo sobre sí mismo: como le comentó a Marie, comprendió entonces que había sido por "estas razones" por las que «no me quedé en Suabia, sino, por la vía de Nuremberg, llegué hasta Berlín» —es decir, para establecerse como miembro del "estamento universal", como alguien cuya reputación y lealtad no eran puramente particulares y locales, sino cosmopolitas [70]—. No iba con él defender, por ejemplo, una determinada forma de

música simplemente porque era "alemana". La racionalidad de la vida moderna se estaba expandiendo por encima de fronteras y regiones, y lo que estaba tomando forma en Europa era una cultura europea que incorporaba el ideal de libertad, no los ideales parroquiales de "una cultura" o de un Estado particular. Prusia era solo un *Land*, y puede que incluso el *Land* de la Europa del futuro; pero eso no le daba ningún monopolio, ni tampoco el derecho a arrogarse la razón en todo.

La grandeza de Viena no ofrecía a Hegel una razón para desear volver al pasado. Los tesoros estéticos de Viena superaban claramente a los de Berlín, pero el mundo moderno no estaba construido primariamente de "belleza", sino de libertad, y una cierta disminución de la importancia central del arte y de su capacidad social para cumplir una función unificadora en la vida moderna era el racional e inevitable acompañamiento de esa libertad. Viena, con sus riquezas culturales y todo lo que tenía que ofrecer, no era sin embargo el *hogar* de Hegel; ese hogar estaba en Berlín, orientado al futuro, no meramente al despliegue de la grandeza del pasado o a la producción de la música del presente, por embriagadora que esa música fuese.

Acabado su tiempo, Hegel tomó el coche exprés de vuelta a Berlín y se detuvo de nuevo en Dresde. Su discípulo Heinrich Gustav Hotho (que editaría más tarde las lecciones de Hegel sobre estética y que aportó muchas de las notas suplementarias para las ediciones póstumas de la *Filosofía del derecho*) estaba entonces en esa ciudad y quedó extraordinariamente sorprendido por el modo en que Hegel, usualmente tan serio, se mostraba ahora «tan alegre y comunicativo como jamás habría podido sospechar en Berlín», por el modo de expresar su entusiasmo por Rossini, y por el modo de burlarse amistosamente de la rígida "ortodoxia" de Hotho, de su idea de que Mozart y Gluck eran el principio y el fin de toda la ópera [71]. Descansado y satisfecho, Hegel se preparó para proseguir viaje a Berlín, con la mayor parte de sus problemas abandonados en la cuneta y con la alegre música vienesa tintineando todavía en sus oídos. Sin embargo, esta música habría de verse pronto sofocada por otros acordes más sombríos.

13

AFIRMACIÓN: BERLÍN, PARÍS (1824-1827)

NUEVO CONFLICTO

Arresto de Victor Cousin, intervención de Hegel

El 14 de octubre de 1824, poco después de que Hegel llegara a Dresde en su regreso a Berlín desde Viena, su viejo amigo francés Victor Cousin fue arrestado por la policía sajona en Dresde, bajo sospecha de ser un "subversivo", e inmediatamente fue entregado a la policía prusiana. Esta noticia conmocionó a Hegel; casi con seguridad, había visto a Cousin en Dresde y hablado con él antes del arresto [1]. El "asunto Cousin" iba a implicar a Hegel en otra controversia política y a exponerlo por tanto a un nuevo riesgo.

La noticia del arresto de Cousin se extendió por toda Europa, causando gran sensación. Lo que entonces no se sabía era la historia que se escondía tras este arresto: la detención de Cousin fue el resultado de las maquinaciones secretas entre el Gobierno francés de la Restauración y su homólogo Gobierno prusiano. En Francia, Cousin había sido ya separado de la enseñanza por razones políticas (era demasiado liberal) durante la década de 1820. Cousin había pasado entonces a ser tutor de la duquesa de Montebello, y cuando el joven duque de Montebello (su pupilo) fue a casarse a Dresde, Cousin lo acompañó. Tan pronto le llegó esta noticia, el jefe francés de la policía,

Franchet-Desperey, alertó por carta al representante del Gobierno prusiano en París de la presencia de Cousin en Dresde, informándole además de que «ese profesor, conocido por sus peligrosas opiniones» había viajado anteriormente por Alemania para establecer contactos "políticos" con profesores y estudiantes —en otras palabras: para hacer "demagogia"— y que él, Franchet-Desperey, avisaba a los prusianos simplemente para que «estuviesen enterados». Esta nota fue expedida bajo el entendimiento de que cualquiera que fuese la acción que los prusianos decidieran emprender, ni el nombre de Franchet-Desperey ni la implicación de la policía francesa tenían que ser mencionados [2]. La implicación de Franchet-Desperey en este asunto no encierra ningún misterio: era un feroz reaccionario que había sido promocionado desde la jefatura de un departamento de correos hasta jefe de la policía en virtud de una maniobra de los jesuitas para asegurar la restauración en Francia [3].

Los reaccionarios franceses sospechaban que Cousin era un subversivo, y su amistad con el revolucionario piamontés conde Santa Rosa había avivado aún más esta sospecha. Tras el fracaso de la revolución del Piamonte, Santa Rosa huyó a París bajo un nombre falso, allí se encontró con Cousin y los dos compartieron una misma casa en Anteuil durante algún tiempo; cuando la policía francesa descubrió la identidad de Santa Rosa, lo arrestó inmediatamente y Cousin salió en su defensa. Aunque la policía excarceló al fin a Santa Rosa, lo expulsó del territorio francés. (Santa Rosa murió más tarde luchando por la independencia griega; Cousin hizo levantar un monumento en Grecia en el lugar en el que su amigo había muerto.) La proximidad de Cousin con Santa Rosa y la defensa que de él hizo, dieron a la policía francesa un interés sustancial en hacer que Victor Cousin desapareciera convenientemente, si eso era posible.

Tras el aviso de los franceses, la policía prusiana tomó en sus manos la investigación, y un doble agente de esta, Johann Ferdinand Witt-Döring (relacionado a su vez con un oficial reaccionario del Gobierno francés), testificó no solo que Cousin se había reunido con revolucionarios franceses y alemanes en París en el verano de 1820 a fin de planear la propagación de la revolución en Alemania, sino también que Cousin estaba per-

sonalmente ligado a Karl Follen, el líder radical de las *Burschenschaften*. También se intentó acusar de conspirar con él en la sociedad secreta a uno de los hermanos Wesselhöft, amigo íntimo de Ludwig Fischer y de Julius Niethammer. (Como salió a la luz en el interrogatorio, Cousin conocía realmente a todos los supuestamente implicados en la conspiración.)

Puesto que la reaccionaria policía prusiana deseaba con toda su alma creer en la existencia de una sociedad de subversivos con apoyo internacional para fomentar la revolución en Alemania, se puso inmediatamente en contacto con la comisión de Maguncia, que rápidamente ordenó al Gobierno sajón de Dresde el arresto de Cousin y su entrega a la policía prusiana para su encarcelamiento e interrogatorio. Los términos de los decretos de Karlsbad no daban otra opción a los sajones que la de obedecer de inmediato. Todo iba sucediendo calladamente de acuerdo con el plan, hasta que una cierta confusión surgida en el seno de la policía francesa, condujo a un inadvertido representante del Gobierno francés en Dresde a protestar por el arresto de su compatriota. La señal de alarma había saltado, y a la vista del clamor del público, el Gobierno francés se vio en la absurda tesitura de tener que presentar una protesta formal ante el Gobierno prusiano, cuando en realidad había sido él el promotor inicial de toda la intriga [4].

Los prusianos, por su parte, estaban encantados de haber atrapado a un subversivo con las manos en la masa. Pidieron al Gobierno suizo la extradición de los otros conspiradores (que entonces vivían en Suiza), pero este se negó. Cuando aparecieron por las paredes las consabidas recompensas por su denuncia, Follen y Wesselhöft huyeron inmediatamente a América, y los que aún estaban en Alemania se refugiaron en Suiza. El único que los prusianos lograron apresar fue este Victor Cousin, a quien mantuvieron en un solitario confinamiento y al que interrogaron a conciencia sobre sus intenciones y conexiones subversivas.

Schleiermacher, otro de los amigos de Cousin en Berlín, quedó completamente anonadado ante este arresto y así se lo dijo a sus amigos, añadiendo que había oído decir a uno de los implicados que aquello iba a derivar en una sentencia de al menos quince años de prisión [5]. El 4 de noviembre de 1824,

Hegel escribió valientemente al ministro del Interior de Prusia en defensa de Victor Cousin. En su carta daba fe del buen carácter de este, de su interés en la *Wissenschaft*, y, dejando caer prudentemente que no lo había visto desde hacía seis años, afirmaba sin embargo enfáticamente su creencia en la inocencia de Cousin. Hegel pidió también que se le permitiera visitarlo en la prisión, cosa que el Gobierno le negó. No era este un asunto de poca monta; el amigo de Hegel, Varnhagen von Ense, comentó entonces (el 11 de diciembre de 1824): «A la buena posición de Hegel ante el Gobierno hay que agradecer que no haya resultado él mismo sospechoso tras haber dado tales pasos» [6]. La carta de Hegel al ministro se hizo pública, y, de momento, no tuvo otro efecto que el de añadir una voz más al clamor popular contra el encarcelamiento de Cousin. El Gobierno prusiano siguió impertérrito, y el interrogatorio de Cousin continuó adelante.

La presión pública, ayudada por la intervención de Hegel, consiguió finalmente el excarcelamiento de Cousin a comienzos de febrero de 1825, pero solo a condición de que no abandonase Berlín hasta que la "investigación" hubiera concluido. (Estuvo sujeto a vigilancia policial durante ese período.) Cousin empleó su tiempo de "arresto domiciliario" principalmente en intercambios con Hegel, Schleiermacher y otros intelectuales de Berlín. (Hegel y Cousin visitaron a la Srta. Milder-Hauptmann, sin duda a instancias de Hegel; a partir de entonces, Cousin le pedía con frecuencia a Hegel que la saludase en su nombre.) El motivo aducido para la liberación de Cousin fue que, dado que sus compañeros de conspiración habían huido a América, el Gobierno se había quedado sin ningún testigo que confirmase que Cousin era miembro de aquella secreta camarilla subversiva; pero eso no impidió que los prusianos siguieran buscando más evidencias de subversión, y procedieron a investigar si Cousin había "conspirado" en sus anteriores visitas a Alemania de 1817 y 1818. Incluso Schelling fue llamado a testificar, a lo que él respondió por escrito, diciendo que los intereses de Cousin en aquellos años eran puramente académicos y filosóficos. El 20 de abril de 1825, Cousin fue declarado oficialmente libre (aunque no oficialmente limpio), y pocos días después se marchó a Weimar, con una idea muy clara de quién había ju-

gado el mayor papel en Berlín para mantener vivo su caso ante el público y era, por tanto, el responsable de su liberación.

Nuevos problemas religiosos para Hegel

Este incidente elevó aún más el nivel de popularidad de Hegel en Berlín, aunque no consiguió suavizar sus polémicas relaciones con Schleiermacher. Aun cuando se habían situado en el mismo lado en el asunto Cousin, era obvio que Schleiermacher y Hegel eran ahora más rivales que nunca. Como decía un estudiante, Berlín parecía estar gobernada por tres poderes: Hegel en su atril de la universidad, Schleiermacher en su púlpito de la iglesia francesa y el actor Eduard Devrient en el escenario del Teatro de Berlín [7]. Hegel continuaba atacando a Schleiermacher en sus clases; realmente, sus tormentosas relaciones con este parecían haberse convertido en una idea fija en la mente de Hegel.

Pero solucionado el asunto Cousin, Hegel volvió a sus usuales rutinas: reanudó sus habituales partidas de *whist* con diversos compañeros, intensificó su interés por el teatro y la ópera, y comenzó a solidificar la escuela de pensamiento que se estaba formando en torno a él. A pesar del tiempo transcurrido, Hegel seguía siendo, como muchos observaban, un suabo trasplantado a Prusia (pese a que los suabos eran considerados un tanto provincianos por los berlineses): no perdió nunca su acento suabo —que al parecer era fácilmente perceptible— y mantuvo un estilo de vida suabo. Como un estudiante de Suabia observaba burlonamente, Hegel continuaba pareciendo el «genuino seminarista de Tubinga» que trabajaba en la capital prusiana [8].

Poco después de haberse cerrado el caso Cousin, Hegel volvió a ser objeto de nuevos ataques. Un joven filósofo, Hermann von Keyserlingk, había pedido en 1816 ser promocionado a la categoría de "doctor" por la Universidad de Berlín. Su tesis y la defensa oral que hizo de ella fueron, sin embargo, tan malas que solo cabía concederle el título de *"Magister"*. Pocos años después, en 1819, Von Keyserlingk apareció nuevamente por Berlín —mientras tanto se había convertido en *Privatdozent* en Heidelberg—, pidiendo permiso para impartir lecciones en Ber-

lín incluso antes de que su tesis de *habilitación* estuviera acabada. Una vez más, la facultad le negó la petición, y Von Keyserlingk pidió entonces que se le garantizara, al menos, el estatuto de *Privatdozent* en la Universidad de Berlín. La facultad accedió a examinarlo y Hegel aprobó la petición de Von Keyserlingk de un estatuto de *Privatdozent* aun cuando pensaba que su trabajo estaba por debajo de lo normal.

Von Keyserlingk tuvo poco éxito como profesor y atrajo a pocos estudiantes; sin embargo, en diciembre de 1824 pidió ser elevado a la categoría de profesor extraordinario, para lo cual presentó un trabajo en el que acusaba al hegelianismo de ser en realidad un panteísmo —lo que en el contexto de aquellos tiempos equivalía a acusar a Hegel de ateísmo, cosa que suponía su renuncia a la universidad—. La facultad rehusó incluso responder a su petición, pero Von Keyserlingk volvió a presentarla en enero de 1825. El ministro y la facultad coincidieron en que el aspirante no estaba cualificado para el cargo, y su petición fue denegada. Sin inmutarse, Von Keyserlingk hizo correr una circular, en mayo de 1826, en la que anunciaba una discusión pública moderada por él sobre "panteísmo hegeliano". Y esta fue la gota que colmó el vaso. La facultad se sintió ultrajada, Hegel elevó una protesta oficial y la universidad lo apoyó. A primera vista habría podido parecer un asunto de poca monta, una tempestad en un vaso de agua, pero Von Keyserlingk estaba enarbolando una peligrosa bandera que para Hegel podría convertirse en una pesadilla potencial: ser acusado públicamente de panteísmo en la ya represiva atmósfera del Berlín de los años 1820[9].

Las acusaciones eran aún más inquietantes por el hecho de que, en marzo de 1826, los sarcasmos de Hegel le habían vuelto a situar en aguas peligrosas con una observación sobre el catolicismo emitida durante su clase. Con ocasión de su exposición sobre la Edad Media, dentro de su curso de filosofía de la historia universal, Hegel repitió un antiguo infundio protestante sobre la doctrina católica de la transustanciación, en la que se preguntaba qué sucedería si un ratón se comiera una hostia consagrada (partiendo, naturalmente, de la base de que lo que la hostia contiene es realmente el cuerpo de Cristo). Una versión de la historia dice que Hegel repitió la vieja leyenda pro-

testante de que los católicos estarían obligados a doblar las rodillas ante el ratón y adorarlo, puesto que llevaba en su interior el cuerpo mismo del Señor. (Aunque convendría tener presente que, dado que esta versión procede de Rudolf Haym, que era notoriamente hostil a Hegel, puede muy bien no ser cierta.) Según otra versión de la época (citada por Hotho, alumno de Hegel), Hegel dijo que si el ratón se comía la hostia, lo que se seguiría entonces era que el cuerpo de Cristo estaría contenido no solo en el ratón, sino también en su excremento [10]. Con su predilección por el sarcasmo áspero y estridente, es muy posible que Hegel pudiera haber dicho algo así. El Ministerio recibió una queja de que Hegel difamaba en sus clases a la religión católica (según unos, enviada por los estudiantes católicos, quienes supuestamente acusaban a Hegel de blasfemia; y según otros, por el capellán de la iglesia católica de San Hedwig, que había estado asistiendo a las clases y pudo igualmente haber acusado a Hegel de difamador) [11].

Altenstein pasó el problema a Schulze, quien le pidió a Hegel que respondiese por escrito a las acusaciones. Hegel contestó el 3 de abril, de manera desafiante, que él era un protestante que enseñaba en una universidad de un *Land* protestante que, a su vez, era el estado protestante líder en Alemania, de lo cual no deberían sorprenderse los católicos; que él no había aprovechado simplemente una oportunidad arbitraria para hablar mal del catolicismo, sino que lo había hecho en el curso de sus lecciones (observando que él tenía obligación de hablar de la doctrina católica en sus lecciones sobre la historia de la filosofía, sin mencionar que el incidente había ocurrido en sus conferencias sobre la filosofía de la historia universal); que él solo estaba hablando con "determinación científica", lo cual le obligaba a confesar que las doctrinas de Lutero eran las «verdaderas y estaban reconocidas por la filosofía como las verdaderas»; que en sus lecciones él hablaba solo en un "sentido indeterminado e hipotético", lo cual venía indicado por su tono de voz, cosa que desde luego no ocurría en la queja. «Me son indiferentes las consecuencias que la Iglesia católica desee adscribir a sus doctrinas», pero, añadía Hegel, algunas de esas consecuencias son demasiado bien conocidas. Y a continuación mencionaba la «presunción de los papas y los otros clérigos»

frente a los gobernantes seculares; «la presunción respecto a la libertad confesional de los cristianos en general», y «la presunción frente a toda *Wissenschaft*» que contradijese la doctrina oficial católica [12]. Solo un "intelecto muy débil" podía ofenderse por lo que él decía, y un profesor no podía asumir la responsabilidad de las absurdas conclusiones que pudieran extraer de sus lecciones tales "intelectos débiles". Hegel concluía que si a los católicos no les gustaba, deberían culparse a sí mismos por asistir a sus clases, o culpar a sus superiores católicos por no advertirlos; pero que él, un protestante convencido, no estaba dispuesto a cambiar. Esto pareció zanjar el asunto, pero resultaba evidente que la vida en Berlín no era todavía un lecho de rosas para Hegel.

EDUARD GANS Y LOS «ANUARIOS»

Gans y la Facultad de Derecho

Por esta época entabló Hegel una buena amistad con Eduard Gans, que había de ser uno de sus más íntimos amigos y seguidores en Berlín durante el resto de su vida. Gans era un jurista que, aunque no empezó como hegeliano, hizo muy pronto suyas las doctrinas de Hegel. Nacido en 1797, provenía de una acaudalada familia judía de Berlín. Su padre, educado en la ortodoxia religiosa, se había casado con la hija de una de las más prominentes y ricas familias judías de Berlín (la familia Marcuse) y había jugado un papel importante en la negociación de las deudas de guerra de los prusianos en sus campañas contra Napoleón; pero a su muerte en 1813 había dejado a su familia enormemente endeudada. Ignorando los deseos de la familia de su madre de que prosiguiera una carrera en el comercio, Eduard Gans prefirió por el contrario ir a la universidad y estudiar Derecho.

El edicto de "emancipación" promulgado por los prusianos en marzo de 1812 establecía, entre otras cosas, que los judíos tenían derecho a asumir puestos académicos, incluyendo los de profesor, «para los cuales se hubieran preparado», y Gans pretendía seguir al pie de la letra las palabras de los prusianos. Se

matriculó en la Universidad de Berlín en 1816, convirtiéndose en miembro activo del círculo de estudiantes judíos que se reunían regularmente para discutir cuestiones intelectuales y culturales, en especial la de la naturaleza y el papel del judaísmo en la época post-napoleónica y revolucionaria, en la que supuestamente los judíos habían quedado emancipados en la Confederación alemana en general y en Prusia en particular. En 1817, Gans se trasladó a Gotinga para estudiar Derecho, y en agosto de 1818 se matriculó en Heidelberg, en donde completó su tesis en 1819, bajo la dirección del viejo amigo de Hegel, Anton Friedrich Justus Thibaut.

Antes de ir a Heidelberg, Gans ya se había dado públicamente a conocer por su respuesta a un ataque dirigido contra su padre por un reaccionario nacionalista romántico de Berlín, Friedrich Rühs, quien había afirmado en una publicación que Abraham Gans se había beneficiado con la guerra, generalizando de ahí que los judíos no podrían ser jamás verdaderos ciudadanos patrióticos de Prusia. (Rühs había publicado ya en 1816 otro panfleto argumentando contra los derechos civiles de los judíos e invitando a «extirpar las raíces y ramas» del judaísmo en Alemania) [13]. Gans respondió vehemente y analíticamente a las sucias invectivas de Rühs, sosteniendo que las actividades de su padre se habían movido siempre dentro de la legalidad; Rühs, fiel a la odiosa persona que era, se negó simplemente a responder a los argumentos de Gans bajo el pretexto de que él no descendía a tratar con semejante *Burschenschaft* judío.

Gans se había trasladado a Heidelberg atraído sin duda por la fama de Thibaut como jurista en favor de una codificación racional de la ley, pero también, y sobre todo, por su condición de defensor de los derechos civiles de los judíos sin restricción alguna. Al igual que Hegel, Thibaut era un firme oponente al sentimiento nacionalista romántico que marcaba la vida alemana [14]. La tesis de Gans estaba llena de la influencia de Thibaut, y tras haber obtenido su doctorado *summa cum laude* en marzo de 1819, Gans solicitó un puesto académico en Berlín en diciembre de 1819. El famoso e influyente jurista Friedrich von Savigny —que había publicado ya en 1816 un ensayo en el que argumentaba en contra de la igualdad civil y política de los judíos, basándose en que eran esencialmente "extraños" a

la vida alemana— escribió un informe muy negativo de la tesis de Gans (marzo de 1820), y la Facultad de Derecho votó en contra de su aceptación en abril de 1820. La carta que le envió la facultad terminaba diciendo: «Nos aventuramos a señalar que desconocemos si el Dr. Gans, que pertenece a una familia judía muy conocida, se ha convertido personalmente a la fe cristiana, con lo que, por nuestra parte, habría desaparecido el obstáculo que le impediría ocupar un puesto en el servicio público» [15].

Hardenberg y Altenstein no se sintieron exactamente halagados con esta exhibición de sentimiento anti-judío por parte de la Facultad de Derecho, y Hardenberg ordenó a Altenstein que enviara a Gans a Breslau y «tan pronto como fuera posible» lo nombrara "profesor extraordinario" en Berlín. Altenstein, por su parte, estaba bastante seguro de que la condición judía de Gans no supondría «ningún obstáculo legal» al nombramiento de tal cargo académico [16].

Gans prefirió sin embargo quedarse en Berlín, donde se convirtió en uno de los fundadores y líderes de la Asociación para la Ciencia y la Cultura del Judaísmo; en un primer momento fue secretario, y más tarde presidente de esta asociación. En el verano de 1820, Gans se encontraba en Dresde y estuvo presente cuando Hegel invitó a todos a brindar con champán Sillery por la toma de la Bastilla; es muy verosímil que Gans empezase allí a interesarse por Hegel como una figura en torno a la cual poder orientarse.

De modo desafiante, Gans continuó solicitando un puesto en la Facultad de Derecho, y en 1821 Savigny escribió un largo y "experto informe" para el ministro en nombre de la universidad, en el cual defendía la imposibilidad de contratar judíos en general para la Facultad de Derecho. Observaba que la facultad en su día había declarado que no sabía si Gans seguía siendo aún judío, pero que ahora la cuestión había quedado perfectamente aclarada respecto a este caso concreto.

Savigny ofrecía tres argumentos contra la aceptación de judíos en la facultad. En primer lugar, no eran adecuados para los estudios legales: era sencillamente impensable que se pudiera contratar a un judío para la Facultad de Teología; pero el Derecho, igual que la Teología, está en «relación inmediata con

la historia y las características únicas de nuestra nación» e íntimamente conectado asimismo con el «modo de pensar en general» de la gente, y «en particular con el punto de vista de tal pensamiento (la convicción religiosa)» [17]. A la luz de esto, Savigny le pedía al ministro que imaginase lo que podría ocurrir si «una parte significativa de los puestos docentes en Derecho estuviera ocupada por judíos» [18]. Aunque, casi con seguridad, tales profesores no iban a convertir a sus alumnos al judaísmo, también era casi seguro que iban a llevar a los estudiantes a posiciones «no-cristianas, y también no-alemanas y no-prusianas» [19].

En segundo lugar, argumentaba Savigny, los profesores desempeñan un papel de "amigos y consejeros fraternales" de los jóvenes estudiantes, y sería imposible para un profesor que no comparte el trasfondo religioso del estudiante hablar a un discípulo cristiano con la autoridad moral adecuada. (Savigny añadía también que los padres cristianos no estarían muy dispuestos a dejar la educación de sus hijos en manos de profesores judíos.)

Y en tercer lugar, los judíos no podrían tener nunca la autoridad necesaria para asumir «ningún cargo de gobierno de la universidad» —por ejemplo, no podrían ser nunca rectores de ella— puesto que no poseían la "dignidad y la estima" que requiere semejante puesto. Su presencia devaluaría así el estatuto de otros "profesores ordinarios", dado que los estatutos de la universidad concedían a todos los profesores "ordinarios" igual titulación para cargos equivalentes.

Savigny aludía también en su informe a una ambigüedad en el edicto de emancipación prusiano de 1812. El parágrafo octavo de dicho edicto declaraba que los judíos eran elegibles para aquellos cargos académicos «para los cuales estuviesen preparados», pero el parágrafo noveno establecía que la elegibilidad de los judíos para otros «servicios y cargos públicos del Estado» sería determinada por la ley en una fecha posterior. Mas como los judíos no eran elegibles para puestos teológicos, puesto que no iban a prestar el juramento de fidelidad al cristianismo que exigían los estatutos de la universidad, y puesto que tampoco podían prestar testimonio en los casos criminales (y Savigny citaba aquí el § 357 del Código penal prusiano en

apoyo de su afirmación), no eran susceptibles de ser elegidos para ningún cargo en la Facultad de Derecho. Savigny extendía de aquí el argumento para incluir a todos los puestos universitarios: la "experiencia universitaria" muestra que «la adecuación para el desempeño de una tarea docente depende de condiciones individuales con mucha más fuerza que cualquier otro menester», y los judíos son claramente inadecuados por todas las razones ya expuestas para tales puestos académicos [20]. En resumen, Savigny sostenía que el edicto de emancipación prusiano no obligaba realmente a las universidades a aceptar como profesores a los judíos.

En honor de Hardenberg hay que decir que ignoró abiertamente a Savigny y al antisemitismo de la Facultad de Derecho, y ordenó a Altenstein que solucionara el caso en favor de Gans. Desesperada, pero resuelta a no tener un judío en su claustro, la Facultad de Derecho votó contra la aceptación de Gans y apeló al rey para que decidiese en su favor. Lo cual colocaba a Altenstein en una situación precaria. Aunque coincidía con Hardenberg en lo que había que hacer con la petición de Gans, la Facultad de Derecho estaba firmemente decidida a impedir su admisión, y dado que había recurrido al monarca, existía el peligro de una intervención real, y su posición en el Gobierno era ya bastante inestable. Confrontado con todos estos factores, Altenstein optó por el camino más seguro, y simplemente prevaricó en este asunto, lo cual solo sirvió para irritar aún más a Hardenberg, que no dejaba de enviarle más y más cartas instándole a solucionar la situación en favor de Gans. Finalmente, frustrado por la pasividad de Altenstein, Hardenberg le escribió "por séptima vez", como él mismo recalcaba en su carta, para ordenarle que decidiera el caso en favor de Gans.

La Facultad de Derecho, sin embargo, estaba al tanto del terreno que pisaba el rey y del temor de Altenstein a la postura real; y efectivamente, el 18 de agosto de 1822, el rey abolía el edicto de emancipación mediante una orden de su Gabinete, y declaraba expresamente que Gans no podía ser empleado como "profesor extraordinario". Conmocionado por lo que siempre había temido que sucediera, Altenstein le escribió a Gans ofreciéndole una retribución de 1.000 táleros para que pudiese prepararse para algún otro tipo de empleo.

Los Jahrbücher *(Anuarios)*

Durante todo este período de prueba, Gans se había ido ligando cada vez más a Hegel, y para 1821 (o 1822, lo más tarde) se había convertido en un pensador totalmente hegeliano. Hegel, un buen amigo de su profesor Thibaut, le resultaba a Gans una figura simpática y paternal; Hegel había mostrado desde siempre interés por los estudiantes serios y devotos de la *Wissenschaft*, para acudir en ayuda de los cuales había encontrado siempre tiempo. En la época en que Gans se veía rechazado por poderosos profesores de la talla de Savigny, una figura como la de Hegel que lo apoyaba debió de parecerle muy atractiva. Y además, ¿no era Hegel quien, en presencia de Gans, había brindado por la toma de la Bastilla en los momentos más duros de la represión? Por otra parte, Hegel solía acudir con cierta asiduidad a muchas de las reuniones sociales organizadas por la próspera y emancipada comunidad judía a la que pertenecía Gans, y esto lo hacía aparecer a sus ojos como el tipo de académico con prestigio que podría acoger con simpatía sus aspiraciones. Hegel, en fin, había declarado abiertamente en el § 270 de su *Filosofía del derecho* que para ser leales consigo mismos, los Estados modernos estaban obligados a garantizar la total emancipación de los judíos sin hacerla depender de su conversión al cristianismo. Por otra parte, la atracción que Gans sentía por Hegel y la filosofía hegeliana llegaban en una época en la que éste había comenzado a perder la esperanza (y con buenas razones) de conseguir realizar nunca nada en Alemania; en unión de otros judíos de Berlín, contempló en algún momento la posibilidad de emigrar a Estados Unidos y de establecer allí una patria para judíos emancipados como ellos, en las riberas del Misisipi [21]. (Su amigo, el poeta Heinrich Heine, que participó en el proyecto, decía bromeando que la capital debería llevar el nombre de "Ganstown") [22].

Bajo la influencia, el ánimo y la amistad de Hegel, Gans continuó sin embargo trabajando privadamente, y en 1823 publicó un estudio histórico sobre la herencia en el derecho romano que era expresa y abiertamente hegeliano en su postura teórica, y del cual le envió personalmente un ejemplar en octubre de 1823 [23]. Tanto Hegel como Johannes Schulze quedaron

bastante impresionados con la obra de Gans, viendo en este libro la mejor aproximación al pensamiento de Hegel que hasta entonces se había realizado. En él, y desprendido ya de toda inhibición, Gans atacaba con violencia, desde una perspectiva más o menos hegeliana, las concepciones de la jurisprudencia defendidas por Savigny. Hegel incluso recomendó la obra a sus amigos; pero, por desgracia, no parecía que hubiese nada que hacer respecto a la carrera de Gans, dado que el propio rey había prohibido expresamente la admisión de los judíos para cargos públicos. En la primavera de 1825, Gans cobró el estipendio ofrecido por Altenstein y salió de viaje al extranjero. Cuando se fue, la mayoría de sus amigos, incluyendo a Hegel, pensaban que jamás volvería a Berlín.

Desde mayo hasta diciembre de 1825, Gans vivió en París, moviéndose en el círculo de pensadores liberales como Benjamin Constant, y de constitucionalistas como el político-filósofo Pierre Paul Royer-Collard, y convirtiéndose en un declarado francófilo. Con Victor Cousin, a quien había conocido en 1825 en Berlín con ocasión del "caso Cousin", visitó al famoso editor alemán barón Von Cotta, que visitaba París por aquel entonces. (Von Cotta era uno de los propietarios de uno de los mejores periódicos liberales reformistas de París, el *Constitutionel*.) Gans y Von Cotta consideraron la posibilidad de una nueva empresa literaria en Alemania, y en su viaje de vuelta de París, Gans se detuvo en Stuttgart para seguir discutiendo el asunto con Von Cotta. Como ya vimos, uno de los proyectos más queridos de Hegel había sido la fundación de una nueva revista que ayudase a solidificar las fuerzas que sostenían la vida moderna. Cuando Gans le planteó el asunto, Von Cotta quedó sumamente interesado ante la sugerencia de Gans (tomada de Hegel) de que la literatura alemana necesitaba un "punto de referencia", y que los profesores asociados con la Universidad de Berlín eran las personas ideales para proporcionar ese punto. (El mismo Gans estaba interesado personalmente por este tipo de revista; en 1822 había propuesto a su amigo Heinrich Heine que editasen conjuntamente una revista similar) [24].

Después de que Von Cotta expresase un firme interés en la revista (y también su disposición a publicar los siguientes volúmenes de la obra de Gans sobre derecho hereditario), Gans

regresó directamente a Berlín e inmediatamente se fue a buscar a Hegel a su casa del *Kupfergraben*. Lo encontró sentado ante su escritorio, ataviado (como de costumbre) con su vieja bata sobre el traje de calle y una gran boina negra terriblemente anticuada, mientras apartaba con una mano el desordenado montón de papeles que había sobre la mesa y extraía con la otra de su cajita metálica un pellizco de rapé [25]. (Uno de los más famosos retratos de Hegel, hecho por el litógrafo Julius Ludwig Sebbers en 1828, lo representa en su estudio con esa misma indumentaria. El amigo y compañero de *whist* de Hegel desde hacía muchos años, el músico K. F. Zelter, describió este retrato a Goethe diciendo que Hegel parecía un extraño «doctor Fausto [...] con Aristóteles a sus pies», a lo que añadía que, de no haber valido tanto el cuadro, no se habría resistido a la tentación de pintarle en el rostro un par de "colmillos de rata" [26]. El cuadro, sin embargo, no le gustaba a Hegel, a pesar de su fama; su mujer le confesaba bromeando a Christiane Hegel que a su hermano le molestaba el retrato por la "incómoda semejanza" que tenía con él) [27].

Hegel saludó a su amigo con mucha jovialidad: «¡Hola, has vuelto de nuevo! Te hemos estado esperando durante muchos meses; Schulze pensaba que no ibas a volver nunca» [28]. Cuando Gans le informó de sus conversaciones y de su acuerdo con Von Cotta, Hegel mostró un vivo interés, pero tomó la noticia con un cierto escepticismo; luego, sin embargo, como animándose a sí mismo y a Gans, comentó: «Cotta conoce este mundillo mejor que todos nosotros, y cuando él inicia algo nosotros no tenemos más que orientarnos en esa misma dirección» [29].

La idea de la revista atraía a Hegel en varios niveles. Siempre había sentido un gran interés por semejante empresa. Su primera actuación académica verdadera había consistido en sacar adelante la revista que él y Schelling editaban conjuntamente, y durante años había diseñado varios proyectos de fundación de una nueva, el más reciente de los cuales había sido el informe para Altenstein de 1819-20. Tenía además razones personales para estar especialmente interesado en la revista. La Academia de Ciencias le había negado el ingreso; Schleiermacher era uno de los principales obstáculos para su aceptación, y Savigny era otro firme oponente a la candidatura de Hegel.

Los dos deseaban limitar, si no eliminar, la influencia de Hegel en Berlín y en las letras alemanas. La animosidad hacia Schleiermacher era en su mayor parte personal, porque tanto él como Schleiermacher pertenecían al ala reformista de la política prusiana; pero la animosidad hacia Savigny era profundamente política: Savigny defendía todo lo que Hegel rechazaba, y los ataques antisemitas dirigidos contra Gans habían enconado aun más los sentimientos de Hegel contra él. La idea de fundar una "revista crítica" le brindaba a Hegel una plataforma desde la que podía edificar, por así decirlo, su propia contra-Academia (y, de hecho, cuando la revista fue finalmente publicada en enero de 1827, fueron muchos los que la vieron justamente como la "contra-Academia" *de Hegel*, e incluso algunos la llamaron burlonamente la "revista-Hegel").

Pero el interés de Hegel por la revista iba más allá de una mera satisfacción de su rencor y de la obtención de una cierta posición para sí mismo. La visión que tenía Hegel del Estado moderno reservaba un lugar especial a la idea de la creación de una serie de funcionarios preparados, los *Beamte*, que dirigieran los asuntos; y era tarea de la universidad preparar y formar a esos funcionarios, perfeccionar y afirmar su sentido de la *Bildung*, de auto-formación, de la cultura, de la dirección de uno mismo y del buen juicio. En la concepción hegeliana de la vida moderna no bastaba con la formación técnica de los funcionarios: estos tenían que poseer también cultura y educación, tenían que ser hombres de buen juicio y de carácter, ser capaces de asumir en el "estamento universal" su papel de agentes y promotores desde posiciones de autoridad en cualquiera de las modernas circunscripciones, sin que las particulares emociones o sentimientos ligados al lugar en que habían nacido interfirieran para nada en su modo de actuar. Resultaba crucial, por tanto, para la educación cultural de un funcionario público, adquirir un sentido de la filosofía —que para Hegel significaba, por supuesto, su propia filosofía idealista, la filosofía como *Wissenschaft*, y no meramente una vaga conexión de máximas para vivir—. Los funcionarios educados y con cultura tenían que tener un sentido del modo en que la vida moderna se articula en un todo coherente, y la filosofía era lo único que podía darles ese sentido de la totalidad. Para ello no era suficiente con

dar simplemente a esos funcionarios una buena educación en la universidad y esperar que esta les bastase para el resto de sus vidas. La moderna *Wissenschaft* era demasiado dinámica, demasiado cambiante, para que tal cosa fuera posible. El principal objetivo de una revista como la que Hegel proyectaba sería, por tanto, ofrecer permanentemente a esos agentes y ejecutores de la vida alemana post-revolucionaria una educación en las "ciencias" que les permitiera estar al día en los últimos desarrollos de estas, no para familiarizarlos con las nuevas técnicas o métodos, sino para mantener su *Bildung*, su estatuto de hombres "cultivados".

En este sentido, la Academia de Ciencias no era adecuada para esta tarea. Aparte de que carecía de filosofía real (gracias principalmente a Schleiermacher), se había convertido en una camarilla académica dedicada a cultivar lo mejor de la "ciencia" por la ciencia misma, olvidando el papel público que la "ciencia" tiene que jugar en la vida moderna.

Todo esto quiere decir que Hegel no concibió nunca la nueva publicación como una revista *hegeliana*: nunca pretendió propagar la filosofía de Hegel con ella, sino difundir el ideal de "*Wissenschaft* conectada con *Bildung*" en general. No es sorprendente que las acusaciones de los oponentes de Hegel de que los *Jahrbücher* iban a ser solamente las "revistas de Hegel" fueran inmediatamente desmentidas por los miembros del consejo editorial, que con toda justicia hacían notar que muchos de los artículos críticos estaban escritos por personas que no tenían ni por asomo nada que ver con la filosofía de Hegel. Pero dada la sobrecargada atmósfera, la competencia por el estatus personal y el sentido de lo que entonces estaba en juego en Berlín, la acusación de ser una "revista de Hegel" fue difícil de evitar.

Hegel, Gans y Hotho continuaron considerando las posibilidades de esa revista (con un Hegel inquieto por los pequeños detalles —para desesperación de Gans— y atento siempre a todas las vías de posible hundimiento de toda la empresa). Finalmente la suerte quedó echada [30]. Hegel hizo circular por la universidad el 16 de julio de 1826 un memorándum dirigido a los grupos y personas interesados; y estando Marie fuera con los niños, convocó el 23 de julio en su casa una reunión

con los que respondieron a la llamada, y aquel mismo día quedó fundada la *Sozietät für wissenschaftliche Kritik* (Sociedad para la Crítica Científica), que seguía muy de cerca las líneas que Hegel había sugerido, y su correspondiente publicación, que llevaría el nombre de «*Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*» («Anuarios para la crítica científica»).

Los «Anuarios» iban a consistir en una revisión general de los avances en las ciencias y de los nuevos descubrimientos. En ellos no tendrían cabida las recensiones de compendios académicos, ni de obras pastorales, ni de libros de texto, ni de ediciones de los clásicos, ni de obras puramente técnicas; tampoco se permitiría el anonimato entre los recensores. La organización general de la "sociedad" sería semejante a la de la Academia de Ciencias: habría tres secciones llamadas "clases" —filosófica, científico-natural e histórico-filológica— con secretarios para cada una de ellas y reglas y ordenanzas comunes a todas. Gans fue elegido secretario de la "sociedad" general, y encargado por tanto de todos sus asuntos (en otras palabras, tenía que organizar los encuentros, y más importante aún, controlar todo el trabajo implicado en la edición de los «Anuarios»). El resultado de todo esto (que no pasó desapercibido a los enemigos de Hegel) fue que Hegel había conseguido finalmente asegurar una posición potencialmente poderosa para su amigo y discípulo, que estaba a salvo de todas las objeciones que las fuerzas reaccionarias antisemitas habían acumulado contra Gans.

Hegel y Gans diferían sin embargo en puntos esenciales sobre la forma de los «Anuarios». A juicio de Hegel, la publicación debía ser una institución financiada por el Estado, a fin de asegurar la imparcialidad y autoridad que tal patrocinador garantizaba; Hegel estaba pensando en algo similar a la independencia de los jueces y de los funcionarios civiles en general, y, siempre admirador de Francia, creía también que así como el *Journal des Savants* estaba patrocinado por el Estado francés y era imparcial, también la revista de Berlín debía estar patrocinada por el Estado y ser imparcial. Gans, por su parte, más joven y de orientación más republicana, deseaba que fuese libre de todo tipo de control estatal (incluido el financiero). Pensaba además que debería estar diseñada según las líneas de *Le Globe*, de fundación más reciente, y no seguir el modelo del *Journal*

des Savants (que, a juicio de Gans, era más estrecha de miras). *Le Globe* estaba editada por hombres de la edad de Gans: era más intelectual, más romántica, menos limitada, y, curiosamente, más filosófica que el *Journal des Savants*. No deja de ser interesante que Victor Cousin tuviera el pie en ambos campos, aunque estaba espiritualmente mucho más cerca del grupo de *Le Globe* que del que gravitaba en torno al *Journal des Savants*. Pero Hegel estaba decidido a imponer su criterio, sin menoscabo de que Gans inyectara un tanto del espíritu de *Le Globe* en la vida de los «Anuarios» [31].

Así, aunque los «Anuarios» no eran (como sus críticos sostenían) solo "revistas de Hegel" dedicadas a propagar el hegelianismo, la sociedad que los constituía estaba sin embargo fuertemente caracterizada contra quienes *no* eran miembros suyos: ni Schleiermacher ni Savigny fueron nunca invitados a unírseles, y las razones estaban claras. Lo cual no dejaba de ser un inconveniente, puesto que los dos eran figuras de gran peso en su tiempo. El mero hecho de considerar esa posibilidad hacía saltar a Hegel de su asiento. Cuando en diciembre de 1826 (unos cinco meses después de la fundación de la revista) alguien propuso invitar a Schleiermacher y a Savigny como miembros del grupo, Hegel explotó de rabia. Se levantó de su silla y recorrió furioso la habitación, murmurando que traer a la "sociedad" a Schleiermacher sería equivalente a expulsarlo a él. En lo que los miembros recordaban como una de las sesiones "más tormentosas" jamás celebradas (con abundancia de gritos y discusión), se decidió finalmente que tal vez sería "imprudente" en aquel momento extender una invitación a Schleiermacher. (Incluso Gans pensaba que la oposición de Hegel a Schleiermacher se había tornado en este punto en algo puramente personal) [32]. La propuesta no volvió nunca a ser planteada.

Desgraciadamente, el éxito de los «Anuarios» fue solo parcial. Nunca lograron reunir las suscripciones necesarias para costearse a sí mismos y, con disgusto de Hegel, el Gobierno se negó al principio a ofrecer apoyo financiero para tal aventura, aunque cuando Von Cotta registró una pérdida de 2.700 táleros en 1827 y 1828, Altenstein consiguió asegurar una subvención de 800 táleros anuales para los «Anuarios», lo cual permitió que

la publicación continuase hasta algunos años después de la muerte de Hegel [33].

Incluso el propio Hegel quedó insatisfecho con los resultados: los artículos le parecieron demasiado académicos y aburridos para poder despertar el interés del público general al que iban dirigidos. El 9 de agosto de 1827 le decía por carta a Niethammer: «Vistos desde la perspectiva acordada en nuestros planes originales, [los artículos] me parecen demasiado eruditos. A los académicos alemanes —y, por fortuna, nosotros los filósofos no pertenecemos a la clase de los académicos— les cuesta muchísimo trabajo desprenderse, aunque solo sea mínimamente, de lo que a nosotros nos parece erudición, meticulosidad *(Gründlichkeit)* y mera jerga profesional» [34]. Sin embargo, no todos quedaron insatisfechos con los «Anuarios»: el mismo Schleiermacher, por ejemplo, encontró los primeros números bastante buenos, e incluso los ensayos de Hegel le parecieron muy interesantes; pero desaprobaba que los «Anuarios» fueran, en su opinión, solo una "revista de Hegel" [35].

Gans había iniciado el asunto de los «Anuarios» en un viaje a París que, por lo demás, resultó decididamente afortunado para él. Por razones que nunca explicó, pero que eran obvias, Gans se había bautizado en París el 12 de diciembre de 1825. La conversión de Gans era casi con seguridad lo que Heinrich Heine, el mejor amigo de Gans, describió como el "billete de entrada" al mundo académico, no un cambio profundo de sentimiento religioso. Gans no había expresado nunca ninguna particular religiosidad o simpatía por el cristianismo. La conversión oficial de Gans conmocionó profundamente a la comunidad judía de Berlín, y afligió en particular a su amigo Heine, que ya se había convertido antes que Gans y por la misma razón (no por creer en el cristianismo, sino por tener que aceptar que había que reconocerlo formalmente si uno quería hacer carrera en Prusia). Gans era considerado por todos como el mejor hombre para forzar la emancipación: perfectamente dotado intelectual y organizativamente, y con una energía y un atractivo poco comunes, Gans había desafiado heroicamente a los prusianos en sus propios términos, apoyándose en el edicto de 1812, y no se había echado atrás. Era la gran esperanza, el héroe de una multitud de personas en Berlín que

deseaban realizar los ideales de la reforma post-napoleónica, y su conversión fue ampliamente sentida como una bofetada a las esperanzas de emancipación de los judíos. Incluso aquellos que, como Heine, habían tomado antes esa misma decisión, se sentían profundamente tristes por lo que Gans acababa de hacer, aun cuando su motivación real resultase clara para todos. Se cuenta que el propio Gans había dicho de su conversión: «Si el Estado es tan estúpido como para prohibirme servirlo con una capacidad acomodada a mis particulares talentos a menos que yo profese algo en lo que no creo —y algo que el ministro responsable sabe que no creo—, muy bien: yo cumpliré su deseo» [36].

La conversión sirvió efectivamente a su propósito: el 13 de marzo de 1826 Gans era nombrado profesor "extraordinario" en la Facultad de Derecho. Para horror de Savigny, Hegel contaba ahora con un discípulo dentro de la Facultad de Derecho de Berlín. Gans tuvo un éxito clamoroso como profesor, y su carrera académica prosiguió su marcha ascendente; pero las disputas con Savigny eran cada vez más abiertas y aceradas, y Savigny se sentía claramente atacado por los "hegelianos". («Los hegelianos se apiñan apasionadamente como una secta y se han convertido en mis mayores oponentes», se quejaba Savigny en 1826) [37]. El 15 de noviembre de 1828, una orden del Gabinete del rey autorizaba a Altenstein a nombrar a Gans profesor "ordinario" de la Facultad de Derecho, cosa que Altenstein se apresuró a cumplir el 11 de diciembre con las sonoras protestas de Savigny.

Gans intentó reconciliarse con Savigny, pero este lo rechazó, negándose a tener nada que ver con él [38]. Savigny consiguió incluso atraerse al príncipe heredero a su bando en esta disputa. Para Savigny y sus seguidores, la conversión de Gans era irrelevante; a sus ojos, y a los de los que simpatizaban con él, Gans seguía siendo un judío en la facultad. Pero el mal estaba hecho: un hegeliano tenía ahora uno de los más prestigiosos puestos en la Facultad de Derecho, y su carismática personalidad atraía a sus clases a los estudiantes no ya por centenares, sino a veces por millares.

SÁTIRA, SAPHIR Y PROBLEMAS INESPERADOS

El ingenio de Berlín

Los «Anuarios» no eran la única tarea de Hegel relacionada con los periódicos. Durante este período trabó también una buena amistad con el humorista más sobresaliente de Berlín, Moritz Gottlieb Saphir. Nacido en 1793 como Moishe Saphir, este humorista era un judío húngaro llegado a Berlín a través de Viena en 1825. Saphir provocó inmediatamente un escándalo en Berlín con la publicación de un poema que supuestamente alababa las virtudes de Henriette Sontag (una cantante muy popular del teatro de Berlín), que también había llegado a Berlín en 1825; pero Saphir reveló, después de que el poema fuese publicado, que se trataba de un acróstico en el que sus primeras letras daban como resultado: *"ungeheure Ironie"* ("monstruosa ironía") [39]. El escándalo provocado por Saphir lo hizo famoso en Berlín. Su reciente fama lo llevó hasta el puesto de editor de un periódico recién fundado, el *Berliner Schnellpost für Literatur, Theater, und Geselligkeit* (Expreso de Berlín de Literatura, Teatro y Sociabilidad), que empezó a publicarse en enero de 1826. (Tenía la estampa de un coche postal en su mancheta, y las secciones adicionales del periódico llevaban la etiqueta *"Beiwagen"*, "coches adicionales".) Saphir y sus colaboradores escribieron en él críticas de comedias y de óperas, con frecuencia devastadoras y siempre muy humorísticas; comentaban con mordaz ingenio lo que ofrecía la escena de Berlín, y Saphir lo envolvía todo con su propio *esprit*, que era una combinación de agudezas, juegos de palabras, anécdotas picarescas y alguna ocasional insinuación sexual. (Como toda agudeza, las de Saphir no resisten bien el paso del tiempo, pero hay una broma favorita suya que corrió por todo el Berlín de su época y que tenía que ser expresada en el tono de voz adecuado: «¿Son hermanos estos señores?». «De uno de ellos estoy seguro que lo es; del otro no lo puedo decir con certeza») [40]. Saphir lanzó otro periódico similar en 1827, que igualmente tuvo gran éxito: *Der Berliner Courier, ein Morgenblatt für Theater, Mode, Eleganz, Stadtleben und Lokalität* (El Correo Berlinés, un periódico matutino de teatro, moda, elegancia, vida ciudadana y noticias locales). Hasta el rey

leía los periódicos de Saphir, y el placer que le producía su humor daba a Saphir una libertad ante los censores que los demás no tenían. El *Expreso de Berlín* conoció un éxito inmediato: su tirada en el primer año era de 1.300 ejemplares, y en 1827 llegaba ya a los 2.500 solamente por suscripción. (Puesto que Berlín tenía entonces una población de 220.000 habitantes, quiere decir que una persona de cada ochenta y ocho estaba suscrita al *Expreso*, e incluso eran más —de todas las clases sociales, desde el rey a los cocheros— los que lo leían) [41]. El propio Hegel publicó en 1826 en el *Expreso* la crítica de una obra de teatro, y animaba a sus alumnos a que escribieran en él. En 1827, Saphir fundó también una sociedad dedicada a una especie de payasadas generalizadas, llamada el "mundo invertido", en la cual los principiantes eran llamados "clásicos", y donde había que decir "malo" cuando uno quería decir "bueno", y cosas por el estilo [42]. Saphir adoptó un modo de vestir extravagante, si no ofensivo, llevando durante algún tiempo una rizada peluca rubia.

Pero no todo el mundo estaba igual de cautivado por su ingenio y sus juegos de palabras. Saphir ofendía a todo tipo de personajes oficiales, y la policía, sabiendo que algún día podía perder la protección del rey, se limitaba a concederle un permiso de residencia temporal en lugar de la plena ciudadanía berlinesa. En 1829, Saphir fue finalmente demasiado lejos: publicó un artículo pidiendo, entre otras cosas, la libertad de prensa. El humor era una cosa, y la libertad de prensa otra muy distinta; el rey dejó de reírle las gracias, y la policía se apresuró a expulsarlo inmediatamente de Prusia.

La amistad de Hegel con Saphir era típica de su "vida dual", como la describiría su hijo. El serio profesor burgués, Hegel, tenía también necesidad de alternar con artistas de lengua aguda, con bohemios y con figuras un tanto marginales. Hegel y Gans fueron amigos de Saphir y pasaron muchas tardes en su compañía. Saphir enredó a Hegel (o tal vez Hegel se enredó a sí mismo) en un incidente cómico. En mayo de 1826 llegó a Berlín Carl Schall, un personaje de alto nivel de vida, dilapidador a manos llenas, gran comedor y rotundo diletante, apasionado devoto del teatro y de las actrices en particular, que tras haber ganado una fuerte suma en la lotería decidió que Berlín

sería un bonito lugar para satisfacer sus gustos. Al igual que tantos berlineses de la época, estaba totalmente fascinado por Henriette Sontag, la bella y casta cantante de la escena musical en el teatro principal de Berlín. (La gente hablaba en aquel tiempo de la "fiebre Sontag"). Saphir, desmitificador como siempre, seguía publicando chistes a expensas de Sontag en su periódico. Cuando la actriz anunció que abandonaba Berlín para actuar en París, un grupo de admiradores suyos, incluido Schall, se reunió en el Café Royal de Berlín la noche anterior a su última actuación para planear un homenaje de despedida, decidiendo finalmente inundar literalmente el escenario de poemas escritos en honor de la cantante al acabar su última actuación. Saphir comunicó que él también arrojaría un poema al escenario, pero en honor de uno de los miembros del coro, una joven, por así decirlo, de turbia reputación. Schall se revolvió indignado ante este insulto a Henriette Sontag, y, para defender su honor contra semejante ofensa, retó a duelo a Saphir y este lo aceptó. El desafío era de por sí absurdo: Schall, de contextura grande y gruesa, bromeó incluso diciendo que Saphir, pequeño y muy delgado, no sería un blanco tan bueno como él. El duelo quedó fijado para el día siguiente. Schall se presentó acompañado de su padrino, pero Saphir lo hizo solo. Todos esperaron tensos a que apareciera el padrino de Saphir. ¿Quién, después de todo, iba a prestarse en Berlín a actuar de padrino de tan ofensivo humorista judío? Finalmente, apareció un taxi con el misterioso padrino en su interior, y de él bajó ¡nada menos que Hegel! Como consignó un observador, todo aquello dio repentinamente a la escena un "irresistible aire de comicidad" [43]. A partir de aquel momento resultó evidente que no iba a celebrarse ningún duelo; Hegel persuadió a Schall —del que también era amigo— de que perdonara a Saphir, y todo quedó arreglado. El ingenio de Berlín había ganado la batalla.

La sorpresa de la fiesta de cumpleaños

Durante casi todo el verano de 1826, Marie y los niños estuvieron fuera, visitando a los parientes de Nuremberg. Hegel apro-

vechó aquel tiempo para trabajar muy intensamente (admitiendo ante Marie y los niños: «He podido ciertamente trabajar mucho más desde que estáis fuera»), jugar al *whist* con sus amigos y reunirse con Gans [44]. Hacia mediados de agosto de 1826 le comentaba a Marie: «Llevo una vida muy tranquila; no veo a casi nadie, salvo a Gans, mi verdadero amigo y compañero» [45]. Gans le ocultaba que sus amigos estaban preparando para él una gran fiesta de cumpleaños. El 26 de agosto (la víspera de su cumpleaños), Hegel fue a casa de su amigo August Friedrich Bloch para (¿qué si no?) jugar una partida de *whist* con sus habituales compañeros, el pintor Rösel y el profesor de música Zelter. Como treta, los compañeros de Hegel demoraron el comienzo de la partida de *whist* so pretexto de una cena, y al llegar la medianoche sacaron el vino y comenzaron a celebrar el cumpleaños de Hegel (el día 27). A la mañana siguiente empezaron a llegar a su casa cartas con poemas y una serie de visitantes deseosos de felicitarlo. Incluso el poderoso Von Kamptz, jefe de la policía, le hizo una amistosa visita.

Aquella noche estaba invitado Hegel a la apertura de un nuevo café (un *Lokal*, como lo llamaban los alemanes), que llevaba el nombre del gran bulevar de Berlín, "Unter den Linden", en el centro de la ciudad, para una cena de cumpleaños, y al acabar esta se presentó una delegación de estudiantes, encabezada por Förster y Gans, con una copa de plata sobre un cojín de terciopelo, llena de poemas de felicitación. Los poemas iban escritos en verde, y, a modo de brindis, una inscripción grabada en letras de oro decía: «Por el 27 de agosto de 1827». El comerciante que aportó la plata, observó orgullosamente Hegel, había sido también alumno suyo. Rösel le regaló una pequeña y antigua estatua egipcia de Isis, y otro estudiante le llevó un florero de cristal. Entonces le anunciaron que habían encargado al mejor discípulo del escultor más famoso de Berlín (Ludwig Wilhelm Wichmann, alumno de Christian Daniel Rauch) un busto de Hegel. (El propio Rauch se había excusado de no poder hacerlo personalmente por estar sobrecargado de trabajo; Wichmann acabó el busto en 1828.)

La celebración se prolongó hasta hora muy avanzada, entre música y fanfarrias, y cuando pasó la medianoche (ya el día 28) empalmaron esta celebración con la del cumpleaños de Goethe.

Gans pronunció un discurso ensalzando a Goethe por haber asistido al nacimiento de las modernas letras alemanas y haber desarrollado esa literatura, y a Hegel por haber asistido al de la moderna filosofía (alemana), que había destruido la vieja metafísica, y haberla desarrollado después. Este es, dijo Gans, «un festejo por el arte alemán y por la *Wissenschaft* alemana» [46]. Zelter leyó a continuación un nuevo poema de Goethe, y Hegel pronunció un largo discurso, aludiendo a su emoción al verse rodeado de tan devotos amigos y discípulos. En este punto observó lo joven que se sentía en presencia de ellos, pero que también llega un momento en el que se comprende repentinamente que ya no se es joven, que uno es realmente un anciano en comparación con la juventud que lo rodea, y que ese tiempo había llegado finalmente para él (un tema habitual en Hegel desde 1820). Igualmente recordó que él también había crecido bajo la influencia de un gran espíritu, Goethe, y que levantaba su copa para beber por el cumpleaños de ese gran hombre, iniciando con ello otra ronda de vítores y bebidas.

Sin la menor duda, Hegel se sintió profundamente conmovido aquella noche; la demostración de lealtad y afecto que le brindaron sus amigos y alumnos rebasaba con creces lo que él podía esperar. Agotado, durmió hasta las once de la mañana del día siguiente, solo para levantarse y encontrar todavía más poemas esperándolo en el buzón. Después de tantas tribulaciones, era gratificante ver sus éxitos celebrados por aquellos que claramente lo apreciaban como amigo y como figura intelectual. Como si quisiera dar realce a la celebridad de Hegel, el periódico local *Vossische Zeitung* publicó el 30 de agosto un reportaje sobre esta celebración, reproduciendo muchos poemas y detallando el curso del acto. Hegel no podía sino sentirse satisfecho ante la dirección que estaban tomando las cosas.

Pero no todo era de color de rosa. El rey, por ejemplo, se sintió enojado ante el tratamiento dado por la prensa al cumpleaños de Hegel. Su propio nacimiento el 3 de agosto de 1770 estaba muy cercano al de Hegel, y no entraba en su cabeza que la celebración del cumpleaños de este hubiera merecido más cobertura que la del suyo. Siendo el rey, sin embargo, no podía salir a la calle a protestar; pero podía hacer algo mucho mejor, y en consecuencia publicó en octubre un edicto a través de su

Gabinete, por el que se prohibía que los periódicos publicasen ninguna clase de reportaje sobre celebraciones "privadas" de cumpleaños: solo los acontecimientos "valiosos", como el cumpleaños del rey o los festejos oficialmente establecidos, podían ser de ahora en adelante objeto de atención en la prensa.

Hegel y sus amigos captaron inmediatamente los tonos siniestros del edicto e incluso vieron indicios de una amenaza en este pronunciamiento del rey. Para empeorar las cosas, el director de la policía, Von Kamptz, leyó por aquellos días, en el prefacio de Victor Cousin a su traducción del *Gorgias* de Platón, publicada en Francia en 1826, el relato de su arresto en Alemania, del mal trato que había recibido de los prusianos, de la brutalidad de la policía y de la "odiosa política" de Prusia; mientras que, paralelamente en este mismo prefacio, alababa en cálidos tonos a Hegel por su "noble comportamiento" en todo el *affaire*, y contaba cómo Hegel se había presentado de inmediato a la policía para decirles que Cousin era "amigo suyo"; de qué manera se había esforzado por obtener su liberación, y hasta qué punto había demostrado poseer "el gran valor" de exponerse a tan grave riesgo [47].

El rey se puso furioso, pero Von Kamptz se sintió ultrajado; y estar situado en el lado negativo del rey y del jefe de la policía en aquellos días no era asunto de poca monta. Varnhagen von Ense comentaba por entonces que, aunque la filosofía seguía estando en buenos términos con los poderes gobernantes, había algunos en la corte que podrían acusar a los filósofos de cualquier cosa (de "demagogia", por ejemplo), y sería prudente que los filósofos (en otras palabras, Hegel) se pusieran en guardia, puesto que en esta cuestión «Hegel no está más seguro que otros» [48]. Después de varios años de navegación por las traicioneras aguas de la reacción en Berlín, mientras continuaba publicando escritos sobre la reforma, Hegel no necesitaba ser advertido. Durante el resto del año llevó una vida "muy tranquila", preparando sus clases y escribiendo sus artículos para los «Anuarios».

La partida de Ludwig

Arrojando una sombra sobre los sucesos felices y acentuando los más sombríos, estaba el hecho lacerante de la partida de

Ludwig Fischer del seno de la familia (lo más probable, a comienzos de 1826). Estaba claro que la presencia de Ludwig en el hogar de los Hegel había planteado problemas desde el primer momento. Según el propio relato de Ludwig, su vida en aquel hogar había estado más rodeada de temor que de amor; más de una vez había pensado marcharse de aquella casa, pero había tenido que desistir por carecer de medios de subsistencia. Al parecer, tenía frecuentes enfrentamientos con sus dos hermanos, que claramente eran los favoritos. Ludwig quería estudiar Medicina, y de hecho era lo suficientemente bueno en sus estudios como para poder coronar con éxito esa carrera, pero Hegel le ordenó que se quitara esa idea de la cabeza, simple y llanamente porque pensaba enviarlo a Stuttgart como aprendiz de comercio, ya que la familia no podía costear una carrera universitaria.

Al principio, Ludwig obedeció de mala gana los deseos de su padre, pero pronto encontró inaceptable la situación y particularmente odioso al hombre que lo había recibido como aprendiz. Tampoco ayudaba a las expectativas de Ludwig el hecho de que la abundancia de aprendices en la Alemania postnapoleónica debilitaba en general las perspectivas de esos aprendices de convertirse alguna vez en maestros a medida que se modernizase la economía. (Esta situación fue algo que Hegel, pese a sus agudas observaciones sobre la economía moderna, no alcanzó a ver con respecto a su propio hijo.)

Después de un duro intercambio de palabras entre empleado y maestro, Ludwig le pidió su despido como aprendiz y se las arregló para adquirir por sí mismo un nombramiento de suboficial en el ejército holandés para el servicio en las Indias orientales. (La leyenda dice que fue Hegel quien consiguió ese nombramiento para Ludwig, pero, desgraciadamente, este no es el caso: el muchacho lo obtuvo por sí mismo.) Ludwig se sintió muy mal tratado por su padre en aquella ocasión; se quejó de que no le hubiera dejado llevarse sus libros ni apenas sus ropas, y de que ni siquiera le dijera adiós directamente, sino solo a través de una carta dirigida al hombre que lo había aceptado como aprendiz. (Tan dolido estaba Ludwig ante esta actitud de su padre que, en una carta a un amigo en la que le relataba esta historia, subrayó la frase en la que hablaba de la

frialdad de Hegel para con él; curiosamente, Ludwig no lo llamaba nunca "padre", sino simplemente "Hegel", indicando con ello el extremo alejamiento que existía entre ambos) [49]. Ingresó en el ejército bajo el nombre de Ludwig Fischer porque, según un relato de la época, Hegel le había prohibido seguir usando el nombre de familia cuando fue sorprendido tomando ocho *Groschen* (un cantidad de poca monta) del monedero familiar; hasta entonces había usado el nombre de Georg Ludwig Friedrich Hegel (tal como aparece en sus papeles de matriculación en el *Gymnasium* francés), y esta prohibición fue recibida por Ludwig como una severa humillación. La familia Hegel tomaba muy en serio la cuestión de robar dinero; Karl Hegel contaba que un día él y su hermano —que debió de ser Immanuel, puesto que, al parecer, Ludwig no había existido nunca para Karl Hegel— robaron una moneda de un tálero que encontraron sobre la mesa y la gastaron; cuando fueron descubiertos, la reprimenda que recibieron de sus padres fue tan severa que quedó firmemente grabada en sus memorias para el resto de sus vidas. Si la historia sobre Ludwig y el robo de los *Groschen* es cierta, este caso se torna en otro ejemplo indicativo del doble criterio que se usaba en la familia [50].

Aunque, quizá justificadamente, Ludwig se sintiera abandonado por Hegel, no puede decirse que este rechazara simplemente a Ludwig y lo borrara de su memoria. Es obvio que Hegel estaba al tanto de que Ludwig había entrado en el ejército holandés; de hecho había discutido el asunto con Van Ghert cuando lo visitó al volver de París en 1827, y Van Ghert, como amigo leal que era, le escribió a Hegel para preguntarle en qué regimiento estaba, a fin de poder utilizar tal vez su capacidad oficial para servirle de alguna ayuda [51]. En cualquier caso, la vida de Ludwig en el ejército holandés fue trágicamente corta: murió de fiebres en 1831 durante su servicio en Batavia; Hegel, que murió muy poco después, no llegó a enterarse de esa muerte.

Es indudable que Hegel estaba profundamente apenado por el tipo de relaciones que mantuvo con Ludwig y por los resultados a que condujeron, como también es evidente que la mayor parte de la responsabilidad de que las cosas hubieran ido tan mal era suya. Aunque Hegel había tenido siempre bastante

habilidad para solucionar las pequeñas miserias de la vida cotidiana, resulta claro que no poseía esa misma habilidad con respecto a su fracasada relación con Ludwig. Para sus contemporáneos, Hegel era un hombre muy apegado a sus hijos y claramente preocupado por su educación; su grave fracaso con Ludwig debió de haber pesado sobre él más de lo que nunca pudo admitir ante nadie, ni siquiera tal vez ante sí mismo.

PARÍS: "LA CAPITAL DEL MUNDO CIVILIZADO"

Un viaje prudencial a París

A principios del año 1827, Hegel y sus amigos recibieron indicios de que Hegel no parecía gozar de muchas simpatías en los círculos internos del Gobierno prusiano. Cuando se concedieron los Premios Reales a comienzos del año, el profesor Ideler (uno de los miembros originales de la Sociedad para la Crítica Científica recientemente fundada) fue premiado con la Orden del Águila Roja de Tercera Clase que, aunque no comportaba el derecho a añadir el prefijo "von", indicativo de nobleza, al nombre de uno, constituía sin embargo un gran honor. Sorprendentemente, Hegel fue pasado por alto; y esto no era todo: uno de los líderes intelectuales de Alemania, una celebridad en Berlín, había sido ignorado muy poco tiempo después de que se hubiera publicado un reportaje sobre la magna y bulliciosa fiesta de cumpleaños que tanto había enojado al rey [52]. Sus amigos estaban indignados, y Hegel mismo debió de quedar decepcionado (siquiera mínimamente), pero prudentemente guardó silencio.

Los ataques, sin embargo, no amainaron. El asunto Cousin, el asunto Gans, la "contra-Academia", el propio estilo sarcástico, desafiante y seguro de sí mismo de Hegel..., todo esto era simplemente demasiado para que los conservadores de Berlín se mantuvieran callados. Incluso aquellos que no simpatizaban con Hegel comenzaron a preocuparse por el hervidero de pasiones que se había formado en torno a él. August Boeckh, profesor de clásicas en Berlín y amigo de Schleiermacher y Savigny, observaba en agosto de 1827 que Hegel «estaba siendo atacado

por los cuatro costados, y de un modo ciertamente impertinente e injusto, puesto que precisamente ahora empezaba a mostrarse más moderado [...]. La gente que se alineaba contra él estaba dominada por una ciega pasión que no conocía límites [...], y todo esto tenía que ver con la personalidad [de Hegel]» [53]. Seguramente resultaba tanto más ofensivo para los detractores de Hegel el hecho de que, mientras se caldeaba más y más la atmósfera en torno a él, su celebridad seguía impertérrita una marcha ascendente. Incluso los coleccionistas de autógrafos le escribían ahora pidiéndole una muestra de su caligrafía [54].

Al aproximarse de nuevo su cumpleaños, su médico le recomendó una temporada de recuperación en un balneario, dando así excusa a Hegel para ausentarse de Berlín y que sus amigos no volvieran a "sorprenderlo" con otra magna fiesta. Hegel le escribió a Altenstein en junio pidiéndole dinero para el viaje, y, como de costumbre, Altenstein le procuró 300 táleros. Hegel comunicó entonces a Cousin que le gustaría ver París, pero que no creía poder reunir el dinero necesario para el viaje. Cousin le respondió, en julio, pidiéndole que viniera a visitarlo, lo que constituía más que una invitación normal. París era obviamente el lugar que Hegel, con su intenso interés por la Revolución y por todo lo francés, había deseado visitar más vivamente durante toda su vida. Tras finalizar los preparativos, Hegel salió para París a mediados de agosto.

El viaje fue, como todos, terriblemente incómodo. Pero Hegel supo sacarle su mejor partido, parando en Halle para ver a su anterior discípulo F. W. Hinrichs, y deteniéndose también a lo largo del camino para visitar a otros amigos, incluyendo al banquero Joseph Mendelssohn, que poseía una gran hacienda en las afueras de Coblenza. Mendelssohn, nacido al igual que Hegel en 1770, era hijo del filósofo Moses Mendelssohn, y tío del compositor Felix Mendelssohn-Bartholdy, que más tarde estudiaría estética con él. Su amigo le enseñó a Hegel los monumentos locales, y Hegel, siempre turista feliz y por una vez disfrutando de los ambientes de la alta burguesía, se sintió francamente afortunado. Desde allí prosiguió viaje hasta Tréveris, y se las arregló para satisfacer uno de sus más antiguos intereses: degustar el magnífico vino del Mosela. Pero por mucho que Hegel disfrutase moviéndose de aquí para allá, ese tráfago

constante estaba empezando a resultar engorroso al filósofo de cincuenta y siete años, que le contaba a Marie: «Las fatigas corporales son insignificantes, pero la fatiga espiritual consiste en no tener trabajo y en la falta de conversación contigo, que tiene que ser sustituida por la charla trivial con una vulgar compañía»[55].

Pero su espíritu se reanimó tan pronto como cruzó la frontera con Francia y se encontró en el camino de Metz a París. El coche pasaba a través de lugares importantes en la Revolución francesa, yendo incluso hasta Valmy. Desde su asiento, podía ver Hegel los famosos molinos de viento junto a los cuales los ejércitos revolucionarios franceses habían derrotado a las fuerzas combinadas alemanas en 1792. Estas vivencias reavivaron, como él decía, «los recuerdos de mi juventud, cuando mi interés por todo esto era máximo»[56]. (Ni que decir tiene que se detuvo también en el camino para comprar champán.) El 2 de septiembre llegó a París, en torno a las diez de la mañana, e inmediatamente se inscribió en su hotel (el Hôtel des Princes), que encontró demasiado caro para su presupuesto. Tras haber buscado a Cousin y haber echado un primer vistazo al entorno, buscó otro hotel más económico, el Hôtel Empereur Joseph II, situado en la esquina de la rue Tournon con la rue Vaugirard, justo frente a los Jardines de Luxemburgo.

Hegel como turista en París

Como casi todo el que visita por primera vez París, Hegel estaba sencillamente deslumbrado y encantado. No se sabe cuáles habían sido sus expectativas, pero en todo caso está claro que la ciudad las superó con creces. El esplendor, la belleza y el bullicio cosmopolita cautivaron totalmente su imaginación. Todo lo que había en Berlín perdía en comparación con París: los edificios eran aquí más grandiosos, las casas mejor conservadas, y en la universidad ¡cada facultad poseía un *palais* propio tan amplio como el único que había en Berlín para toda la universidad! Las tiendas eran más lujosas, más amplias y mucho más numerosas; la vida en los cafés, más vibrante: el *Café des Ambassadeurs* y el *Café de L'Aurore* se asemejaban al bar *Zelten* de

Berlín, «sólo que había diez veces más gente» y el público era más variopinto [57]. En los cafés se podía leer, comentaba Hegel con gran admiración, un periódico de cualquier parte por una miseria; las iglesias eran magníficas, y las bibliotecas, rebosantes de colecciones de arte y de historia natural, lo dejaban a uno sin respiración; la gente era laboriosa y honesta, y el Louvre simplemente incomparable. La vida cultural de la ciudad era un emporio de riquezas. Me encuentro ahora, escribía a Marie a su llegada, en «la capital del mundo civilizado» [58].

Tal como le había ocurrido en Holanda, quedó impresionado ante la manifiesta riqueza de París en comparación con Berlín, que resultaba, vista desde aquí, bastante más provinciana. «Me gustaría que pudieses ver el *Palais Royal*, un París dentro de París», le decía a Marie. «El infinito número de boutiques, la abundancia de mercancías, los vestidos más bellos, las joyas más espléndidas y las joyerías más lujosas, lo llenan a uno de asombro. Y todas las calles se presentan embellecidas con la misma sobreabundancia y esplendor. Todo lo que uno pueda desear se puede adquirir en esta maravillosa ciudad» [59]. En París todo era más espacioso, más confortable y más elegante que en Berlín.

Hegel se interesó vivamente también por lo que ofrecían los diversos teatros de París. Tuvo ocasión incluso de ver al gran actor inglés Charles Kemble y a la legendaria actriz irlandesa Henrietta Smithson interpretando a Shakespeare en el Teatro Inglés recién inaugurado en la capital francesa; siguió las obras leyendo las ediciones inglesas, aunque le pareció que los actores hablaban demasiado rápido. No le impresionó mucho la escuela inglesa de interpretación: demasiado melodramática y con excesivo abuso de "gruñidos" y "gesticulaciones" para resultar atractiva; Hegel observó también que era «asombroso cómo [los ingleses] arruinaban Shakespeare», un sentimiento común entre los románticos alemanes e interesante por el hecho de que Hegel dijera lo mismo en este contexto; después de todo, solo un año más tarde criticaba a Ludwig Tieck por expresar más o menos esta misma idea: «Los ingleses, como es lógico, entienden a su Shakespeare; ridiculizarían severamente la oscuridad pequeño-burguesa del continente si nosotros pretendiéramos

[...] elevar nuestros estudios por encima de la apreciación que ellos tienen de su poeta» [60].

Hegel probó también con el teatro francés (no quedó demasiado impresionado con él, aunque después de haber visto el *Tartufo* de Molière declaró haber entendido finalmente por qué esa obra era una comedia y no una farsa) y asistió a una serie de conciertos y de representaciones de ópera, algunas de las cuales le parecieron inferiores a las de Viena; mas ¿quién era él para quejarse ante tal abundancia de riquezas culturales? (Quedó muy sorprendido, por ejemplo, de que el público aplaudiera siempre, incluso en los casos en que la interpretación no se lo merecía) [61]. Pero en general, el modo de vivir parisiense le pareció un modelo de lo que debería ser la moderna vida civilizada.

En Francia no era muy común, por lo demás, mostrar lo que Hegel describía como «ese estúpido [sentimiento] de honor de los alemanes cuando habían hablado con este o aquel personaje». Los franceses parecían incluso saber expresar sus emociones con más control y precisión que "nosotros [los alemanes]", cosa que él recomendaba particularmente a Marie: «Cuántas veces te he advertido que deberías poner menos sentimiento en lo que dices», le escribía, y, como si quisiera adelantarse a una potencial réplica a esta observación, le añadía: «Aunque tu vivacidad te da muy a menudo bastante atractivo» [62]. Cuando Marie le observó en una carta que había mucho menos fuego en su tono que cuando le escribía desde Viena, Hegel le contestó que en modo alguno sentía ahora menos entusiasmo; lo que ocurría era que París era sencillamente más deslumbrante, que había muchas más cosas que ver y hacer, y que aquí se necesitaba realmente más tiempo para abarcarlo todo [63].

Como turista extranjero, Hegel conoció también sus más y sus menos. El gran abanico de placeres de París hacía quizá de ella una ciudad un tanto desordenada, ajetreada tal vez en exceso para sus reposados gustos de ciudadano württembergués-berlinés. Con un cierto pesar, le comentaba a Marie que, hasta donde él podía ver, el desorden de la Revolución seguía «aún completamente vivo» en París [64]. También tuvo algunos problemas con la cocina francesa y con las costumbres culinarias de

París. Le era muy difícil aceptar el hecho de que a muchos parisinos, como Cousin por ejemplo, les gustase comer a las cinco de la tarde, cuando él («como todos los alemanes racionales», decía irónicamente) solía hacerlo entre la una y las dos del mediodía. Por otra parte, su vocabulario francés, tan apropiado para leer a Montesquieu y a Rousseau, era completamente inútil cuando tenía que descifrar los menús franceses que le presentaban. Cuando comía con Cousin (que al principio era todos los días), este se encargaba de elegir los platos; pero, se quejaba Hegel, «cuando estoy solo no sé lo que significa la enorme lista del menú que me ponen delante»[65]. (¡Quién sabe lo que pudo llegar a comer accidentalmente!) Hegel solucionó este dilema culinario encontrando un restaurante que exponía al público todos sus platos, y así podía ver lo que elegía. Finalmente, la comida y la bebida parisienses acabaron por provocarle una fuerte indigestión que le duró al menos una semana; Hegel culpó directamente a las aguas del Sena o al modo de vida parisino (con el cual se refería a la cocina francesa). Pasada esta larga semana de enfermedad gástrica, decidió andar sobre seguro: encontró un restaurante que tenía comida alemana e hizo de él su lugar habitual para el resto de su estancia. Hegel, el gastrónomo y francófilo impenitente, amaba París, pero no era amado por la cocina gala.

En cualquier caso, había muchas otras cosas que atender aparte de su resentido estómago. Visitó las bibliotecas y se entrevistó con profesores locales, y aunque utilizó su estancia en París para "inspirarse" (estudió el arte, leyó sus libros, visitó bibliotecas y reunió impresiones que más tarde incorporaría en sus lecciones de estética), Hegel satisfizo también sus instintos turísticos, aun a sabiendas de que tendría que aguantar que Cousin "se riera de él" cuando veía que «encontraba digno de verse lo que la conciencia de un turista cualquiera y el *Manuel des Etrangers*» le aconsejaban visitar[66]. Hegel fue a Versalles y admiró con entusiasmo los edificios y su entorno, aunque encontró los parques demasiado al "viejo estilo francés", prefiriendo los jardines más ingleses del Trianon. Fue a Montmartre y admiró la perspectiva que desde allí se divisaba. Fue a visitar el viejo refugio del Eremitage en Montmorency, donde Rousseau había escrito tantas obras famosas. Para llegar hasta allí

Hegel tuvo que ir montado en burro; pero, en lo que a él concernía, un viaje a lomos de un burro bajo el sol bien valía la pena con tal de ver un lugar rousseauniano; a fin de cuentas, tal lugar era un homenaje a su juventud; Hegel observó incluso el rosal del suelo que, según se decía, había sido plantado por Rousseau.

Asistió también a una reunión de la Academia de Ciencias francesa, donde contactó y habló con algunos científicos influyentes, y visitó asimismo el palacio de la Cámara de los Diputados (el antiguo palacio Borbón transformado en sede de la Asamblea Nacional durante la Revolución). Recorrió con especial interés los diversos lugares asociados con la Revolución, al igual que varios edificios modernos erigidos por Napoleón, al objeto de obtener alguna perspectiva del tipo de reconstrucción racional adoptado por la Revolución y el hombre que la había completado. Visitó el moderno *abattoir* (matadero) que Napoleón había construido para librar a la ciudad de los mataderos situados en su centro, que hasta entonces habían ocupado los lugares prominentes de uno de los principales paseos (los Quai) junto al río. Se fue a ver el edificio de la bolsa levantado por Napoleón («¡Qué templo!», exclamó Hegel, como clara expresión de su modernizante sensibilidad y su sentido de que el edificio de la bolsa era el nuevo templo "sagrado" de la sociedad moderna); y recorrió este y otros modernos lugares que «París sigue debiendo a Napoleón, al igual que cientos de otras grandes cosas»[67].

Hegel se encontró envuelto en un incidente que le hubiera resultado terriblemente embarazoso de haber sabido lo que se ocultaba tras él (aunque parece ser que nunca se enteró de los detalles). El colega de Hegel, Friedrich von Raumer (el historiador) visitaba París al mismo tiempo que Hegel, y los dos eran conocidos en Berlín como habituales del teatro. Tras haber asistido a una obra protagonizada por la famosa actriz francesa Anne Françoise Mars (otra favorita de Napoleón), Hegel se enteró de que Von Raumer conocía personalmente a mademoiselle Mars, y cuando este le habló con entusiasmo de ella, Hegel, bastante acostumbrado al trato con actrices como Henriette Sontag y Anna Milder-Hauptmann en Berlín, mostró sus deseos de conocerla. Von Raumer le indicó que le pediría a Cousin

que organizase un encuentro con mademoiselle Mars. Según Von Raumer (que dio a conocer esta anécdota solo después de la muerte de Hegel), Cousin le comentó bastante alterado que, con su «peculiar personalidad y modo de hablar», Hegel solo invitaría a miembros del mundillo del teatro francés con la intención de burlarse de ellos dos. Von Raumer le confesó que había sido él quien había dado la idea a Hegel, y le sugirió a Cousin que, como pretexto, le dijera a Hegel que él (Von Raumer) era un hombre de un mal gusto notorio, que conocer a mademoiselle Mars no valía simplemente la pena, y que había otras actrices y gentes de teatro mucho más interesantes de conocer, pero que desgraciadamente no se encontraban en París en aquel momento. Si esta fue solo una estratagema de Von Raumer, funcionó muy bien. Hegel le escribió a su esposa en tono desdeñoso sobre las atenciones de Von Raumer con la actriz, observando de pasada que «Raumer tenía una audiencia a mediodía con mademoiselle Mars; al igual que la había tenido con todas las actrices; Cousin encontró ridículo acompañarlo a verla, e insistió en llevarme a ver a [François-Joseph] Talma o a madame Pasta, que aún seguían en París»)[68].

Hegel y los liberales franceses

El interés de Hegel por la Revolución y por sus lugares famosos lo había llevado igualmente a leer la *Histoire de la Révolution française jusqu'en 1814* de François Auguste Marie Mignet, que había sido publicada en 1824; Hegel describió la historia de la Revolución de Mignet como "la mejor historia actual" sobre el tema[69]. Alrededor del 29 de septiembre comió en compañía de Cousin, Mignet y otros (entre ellos Adolphe Thiers, otro historiador liberal anti-restauración, que más tarde haría una legendaria carrera política más conservadora, y que, en 1871, tras aplastar la Comuna de París, llegaría a ser presidente de la República Francesa). Mignet, que tenía más o menos la misma edad que Gans, pertenecía al círculo de liberales anti-restauración de Francia que veían la Revolución a través de los ojos de Sieyès: el año 1789 había significado una victoria para el tercer estado, y esa victoria no podía simplemente quedar en agua de

borrajas. La Revolución, tal como Mignet la presentaba, era una línea divisoria decisiva, una ruptura histórica que hacía imposible "restaurar" el orden pre-revolucionario de las cosas; la aristocracia y la nobleza tendrían que buscar su propio encaje en el mundo moderno creado por el tercer estado de libertad política, igualdad civil y carreras abiertas al talento; no había sencillamente vuelta atrás a la edad de la monarquía absoluta y a la aristocracia como poderes gobernantes. En la interpretación de Mignet, los años de Robespierre no tenían que ser rechazados, sino solo entendidos como estadios históricamente necesarios de la Revolución, que no eran sin embargo esenciales para el significado de esta; ese significado había que buscarlo en el triunfo del tercer estado en 1789, y en el resultado final de la monarquía constitucional hacia la que se estaba progresando (y que en principio ya se había alcanzado).

Para establecer este punto, Mignet y los que compartían su misma perspectiva se volvían (como la anterior generación de revolucionarios franceses) a Gran Bretaña como modelo del modo en que la Revolución tenía que proceder. De hecho, la historia de Mignet tendía a ver a la Revolución como un movimiento que necesariamente habría de progresar a través de los mismos estadios que la revolución inglesa: la decapitación del rey, seguida por la anarquía y luego la dictadura, para dar paso a su vez a un régimen de monarquía constitucional con un Gobierno representativo, una vez que se hubiera efectuado un cambio de dinastía [70].

El resultado final de las revoluciones inglesa y francesa no era decididamente una democracia (un gobierno de la "multitud", como Mignet había dicho, y que consideraba como una fase poco afortunada, aunque necesaria, de la Revolución en torno a 1793), sino el gobierno de una monarquía constitucional en el cual dominara la idea de las carreras abiertas al talento, y en la que solo habrían de gobernar aquellos que tuviesen talento, los "ilustrados", que eran, según palabras de Mignet, «los únicos que estaban cualificados para controlar [la fuerza y el poder del Estado], porque solo ellos tenían la inteligencia necesaria para el control del Gobierno». El objetivo de un régimen como este era, como Mignet decía, «permitir [a estos ilustrados] que compartieran los derechos cuando hubieran sido

capaces de ganárselos» [71]. El gobierno de la "multitud" había sido necesario solo en aquellos días en los que la Revolución estaba siendo atacada desde otros países, pero ahora había cumplido ya su momento histórico. En el análisis de Mignet, lo que había emergido de la "anarquía y el despotismo" de la Revolución era que «la vieja sociedad había sido destruida durante la Revolución, y que bajo su imperio se había establecido una nueva» [72].

Para Mignet y otros liberales franceses de su mismo círculo, la interpretación continental de la experiencia inglesa era crucial para decidir el modo de institucionalizar la libertad evocada y prometida por la Revolución, y Hegel compartía en gran medida con ellos esa misma idea. Su amigo Varnhagen von Ense, con quien había intercambiado muchas confidencias, hablaba en este mismo período del modo en que, pese a que las autoridades prusianas tenían en Hegel una filosofía "legitimadora" y totalmente "prusiana", no habían logrado sin embargo discernir la profunda "predilección por Inglaterra" del propio Hegel, su admiración por la "vida inglesa en libertad" que Hegel combinaba con su "simpatía por la Revolución francesa", y su compromiso absoluto con el Gobierno constitucional [73]. (La devoción de Hegel a la Revolución aparecía también en algunos extractos personales, entresacados por él en algún momento de 1827, de la *Vida de Napoleón* de Walter Scott; Scott veía la Revolución como un "castigo divino" por los pecados de Francia y de Europa; Hegel subrayaba mordazmente que sus ideas consistían solo en "frases arrogantes", y que Scott parecía «desconocer los principios característicos que definían la esencia de la Revolución y que proyectaban su inmenso poder sobre las mentes del pueblo»; concluía sus observaciones con la exclamación (referida a Scott): «¡Mente insulsa!» [74].

El análisis personal que había hecho Varnhagen de la posición de Hegel confirmaba la idea que tenía el propio Hegel de Mignet, quien, pese a venir de una dirección distinta, había llegado a conclusiones muy similares a las suyas (aunque por razones muy diferentes). Que Hegel pensase que la historia anti-restauracionista de Mignet (que posteriores generaciones de historiadores habían de rechazar por parecerles más manifestación política que historia real) era la "mejor" de las que

entonces había disponibles, es una buena evidencia de las concepciones que en 1827 tenía el propio Hegel sobre la Revolución, la Restauración y el movimiento de reforma. El hecho de que hiciera suyas las ideas de Mignet muestra muy a las claras sus propias actitudes en favor de la reforma. En la historia de Mignet encontró Hegel su propio compromiso con una cierta interpretación del ideal de 1789, y la afirmación del movimiento de reforma; y, dado el perfecto encaje de la interpretación de Mignet con la comprensión de Hegel de la necesaria progresión de la vida moderna y del papel de la Revolución en ella —con la idea de que «todo lo que es racional debe existir», como le había dicho a Heine—, es perfectamente comprensible que Hegel valorara tanto la historia de Mignet y que deseara conocerlo en París.

En 1827, en la "capital del mundo civilizado", Hegel encontró felizmente un círculo de reformadores de mentalidad semejante a la suya y bien situados en la misma capital de la Revolución, para quienes seguía aún vigente algo semejante a la interpretación hegeliana del espíritu de 1789. Es difícil imaginar que Hegel pudiera encontrar nada más satisfactorio. En un cierto sentido, Hegel sentía que en París —la ciudad de la Revolución y del nacimiento de la vida moderna, de abundancia material y de alta cultura— estaba finalmente *en casa*, mucho más, evidentemente, que cuando estuvo en la Viena de habla alemana. «Cuando vuelva —le escribía burlonamente a Marie— no hablaré sino en francés» [75].

El verse rodeado de tanto tráfago de historiadores, políticos e intelectuales —la mayoría de ellos de la edad de Gans, al que muchos conocían, o más jóvenes— agudizaba en Hegel la conciencia de su edad, pero al mismo tiempo lo revitalizaba por completo. En una de sus cartas, observando que Immanuel quería saber por qué había caído enfermo en París, le escribió a Marie que le dijera que «él no era ya el pollito que Immanuel es, sino más bien un padre viejo que desea especialmente mantener su salud para poder verlo a él y a su hermano en la flor de su juventud, y que hace cuanto puede para lograrlo» [76].

El viaje a París fue la afirmación de lo que tanto había deseado y para lo que tanto había trabajado: este viaje le sirvió

para reanimar su fe en el progreso que él mismo había llamado "necesario", y para señalar más claramente el surgimiento de una nueva generación que no había experimentado el antiguo régimen, una generación para la cual Hegel iba a ser uno de sus líderes intelectuales. Debió de grabársele que Cousin, que, aunque nacido en 1792, era sin embargo mayor que los jóvenes intelectuales que entonces hacían furor en París, era (como Hegel mismo) un ejemplo vivo de la "carrera abierta al talento" y el líder de aquel círculo de jóvenes intelectuales. Hegel podía verse fácilmente a sí mismo representando el papel de Cousin cuando volviese a Berlín [77]. En París, Hegel volvió a retomar su juventud: en Berlín sería el líder más viejo del ala reformista (representada por Gans) de la juventud.

Retorno a casa

Como expresión de agradecimiento por el valor que Hegel había mostrado en Berlín, Cousin se ofreció a acompañarlo hasta Colonia, una oferta que Hegel aceptó gustosamente. Viajar era odioso, extenuante y, sobre todo, aburrido; llevar a Cousin a su lado haría soportable al menos una parte del viaje. Abandonaron París el 2 de octubre y fueron a Bruselas, donde Hegel buscó a Van Ghert (la familia Van Ghert observó que tenía mucho mejor aspecto que cuando los visitó la última vez). Acompañado de Cousin se fue a visitar (probablemente por sugerencia de Van Ghert) los edificios de la Universidad Católica de Lovaina. Haciendo referencia a sus problemas del último año en cuestiones religiosas, Hegel comentaba a Marie: «Hemos examinado estas universidades como un presunto lugar de descanso en caso de que los clérigos de Berlín me expulsen del *Kupfergraben*. La Curia de Roma sería en cualquier caso un adversario más honorable que ese miserable bodrio clerical de Berlín» [78]. Pero aunque Van Ghert hubiera estado encantado, por supuesto, de traerse a Hegel como profesor a cualquiera de las universidades bajo su control —estaba ya intentando establecer en los Países Bajos una forma hegeliana de catolicismo modernizado—, Hegel no tomaba probablemente en serio esta idea.

Su aversión por el catolicismo se había reavivado con las

acusaciones que los católicos de Berlín dirigieron contra él en 1826; su ansiada visita a París, entonces gobernada por una vieja alianza de ultra-monárquicos y católicos conservadores, le había recordado probablemente todos sus anteriores problemas con los católicos de Baviera. Si alguna vez abrigó la idea de olvidar esas diferencias, se había visto obligado a recordarlas recientemente cuando un antiguo estudiante suyo, Issak Rust, le escribió en marzo de 1827 para decirle que su propio libro de orientación hegeliana sobre filosofía y cristianismo acababa de ser descrito en una recensión en la *Bayrische Literaturzeitung für katholische Religionslehrer* (Revista Literaria Bávara para Profesores de Religión Católica) como un ejemplo de "panteísmo hegeliano", y para informarle de que él, Rust, había sido encasillado como partidario de la "nueva y funesta filosofía" de Hegel [79].

Sus sentimientos poco propicios hacia el catolicismo empezaron a aflorar cuando él y Cousin llegaron a Colonia. Tal como Cousin recuerda la escena, al aproximarse a la catedral observaron a los usuales vendedores callejeros ofreciendo medallas bendecidas y otros objetos religiosos que incluso el propio Cousin describió como "supersticiones". Intensamente irritado ante esta caterva de vendedores ambulantes de objetos religiosos, Hegel le dijo a Cousin: «¡He aquí tu religión católica y el espectáculo que nos ofrece! ¿Moriré antes de ver la desaparición de todo esto?» [80]. Cousin trató de justificarlo, diciendo que puesto que el cristianismo era a la vez una "religión de masas" y la "religión de los filósofos" no debería ser contemplado solo «desde las alturas en las que hemos colocado a san Agustín, san Anselmo, santo Tomás y Bossuet». Aunque admitiendo teóricamente la validez del argumento de Cousin, Hegel no se sintió sin embargo demasiado convencido. Siguió encastillado en su actitud de hombre del siglo XVIII que se ve a sí mismo como el constructor de sus propias metas (una idea que Hegel no habría discutido en lo que respecta a su relación con Kant). Pero este incidente no empañó en modo alguno sus sentimientos por Cousin: le comentó a Marie que su amistad «había incluso crecido en cordialidad», y que gozaba inmensamente con sus conversaciones entre tanta comida (de ostras) y bebida (de vino del Mosela) [81].

Después de separarse de Cousin, Hegel se detuvo en Aquisgrán, donde una vez más se sentó en el trono de Carlomagno (y con la misma satisfacción sin duda en esta segunda ocasión como en la primera). Desde allí se dirigió a Weimar (lamentándose durante el camino de que la comida no fuese ya tan buena como la de Francia o la de los Países Bajos) para visitar a Goethe. Su amigo de Berlín, Zelter, estaba allí, y Hegel se unió a Goethe, Zelter y otros en una cena con el viejo duque de Weimar en la casa de Goethe; al día siguiente, él, Zelter y algunos otros fueron a almorzar con Goethe. Hegel, que lo idolatraba como una de las figuras más significativas de su juventud, y que claramente tenía en muy alta estima su amistad con el gran hombre, habló con él extensamente sobre el modo en que las cosas se desarrollaban en París. (La versión del propio Hegel de esta conversación difería de la que dio la nuera de Goethe, que también estuvo presente. Hegel observó que Goethe mostraba mucho interés por lo que él tenía que decir sobre la situación en París, y que le pedía que se la contase; la nuera de Goethe, en cambio —que no sabía quién era Hegel—, pensó simplemente que aquel comensal estaba acaparando excesivamente la conversación)[82]. Pero en defensa de Hegel hay que decir que el antiguo secretario de Goethe, Eckermann, observó la gran estima en que Goethe tenía a Hegel —en parte por su defensa de la teoría goethiana del color—, y que el mismo Goethe comentó más tarde cuán interesantes eran las descripciones que Hegel había hecho de la escena parisina[83]. Aunque Goethe se mantuvo siempre más crítico y distante de Hegel que a la inversa, Hegel sentía que había crecido en la estimación de Goethe, y siempre se refería a él como el héroe de su juventud; Goethe, por su parte, nunca se sintió personalmente atraído por la filosofía de Hegel, e incluso se lo hizo saber así a sus amigos; no obstante, lo apreciaba mucho como individuo y como intelectual, y valoraba en mucho (como testificó Eckermann) el talento de Hegel como crítico de la literatura moderna[84].

Al llegar a Weimar y encontrarse en aquel escenario con su buen amigo de Berlín, Zelter, Hegel tuvo ocasión de pasear con él una vez más por «aquellos viejos y familiares caminos de hacía veinticinco años»[85]. Probablemente bajo la presión de Zel-

ter, decidió gastar un dinero extra y alquilar juntamente con su amigo un coche privado que los llevara a Berlín. Hegel racionalizó este acto de extravagancia (al menos para un suabo como él) ante Marie explicándole que, para él y para Zelter, siendo como eran "hombres viejos", el "confort" de un coche alquilado «es agradable y útil» y merecedor de un gasto extra [86].

Pero el viaje de vuelta no se presentó demasiado agradable para Zelter; Hegel estaba muy ansioso por llegar a casa, y (probablemente porque estaba gastando demasiado dinero extra) se estuvo quejando incesantemente del coche, de los caballos, de las fondas y de cualquier cosa durante todo el viaje; cuando perdió su sombrero, pidió que el coche fuera cerrado, como Zelter describió, «tan herméticamente como un tonel de vino viejo». Cuando, cansado de todo esto, Zelter dijo finalmente que ya estaba bien, Hegel se hundió en un sombrío mutismo durante el resto del viaje [87]. De todas formas, tanto a Zelter como a Goethe les producían más diversión que molestia las dificultades de convivencia que esporádicamente se creaban con Hegel. Goethe observaba, no sin cierta ironía, que Hegel, el gran pensador moderno, solo parecía confirmar los viejos prejuicios de que los filósofos, «esos señores que se arrogaban la autoridad sobre Dios, el alma y el mundo (y nadie tenía la menor idea de lo que eso podía significar), no estaban preparados sin embargo para los altibajos más ordinarios de la vida cotidiana» [88].

Hegel pudo haberse sentido enfermo en su viaje de Weimar a Berlín, pero, animado y rejuvenecido por su estancia en París, volvió rápidamente a su humor habitual. Uno de sus estudiantes observó que «no había más que sentarse a sus pies antes y después de este viaje para observar [...] el rejuvenecimiento producido en este filósofo de cincuenta y siete años» [89]. Hegel volvió de París sintiéndose más y más el líder de una escuela, y el estadista más viejo del grupo de jóvenes intelectuales que iban a impulsar el movimiento de reforma en Alemania —y quizá en los Países Bajos, por la presencia de Van Ghert, y en Francia, bajo Cousin—. Su viaje a París había sido *de lo más oportuno*. Dada la personalidad de Hegel, la reunión de todos estos elementos en los últimos años de su vida constituía siempre una peligrosa combinación.

14

LA NATURALEZA, LA RELIGIÓN, EL ARTE Y LO ABSOLUTO A LA LUZ DE UN PENSAMIENTO INSTALADO EN LA VIDA MODERNA

FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA

Las motivaciones de la filosofía hegeliana de la naturaleza

Hegel disertó varias veces en las clases de Berlín sobre "filosofía de la naturaleza", usando como base su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* y apoyándose también en las numerosas notas que había elaborado para tratar más extensa y sistemáticamente temas que en ese texto quedaban demasiado dispersos. El interés de Hegel por la "filosofía de la naturaleza" se remontaba a sus días escolares en Stuttgart, donde (según su hermana) la física y las matemáticas se contaban entre sus disciplinas favoritas. En Tubinga asistió a clases de física, y luego, durante los años que pasó en Jena, leyó, escribió y enseñó por extenso sobre temas de "filosofía de la naturaleza". Aunque nunca publicó nada sobre física, a excepción de su tesis de "habilitación" sobre las órbitas de los planetas y las secciones numeradas de su *Enciclopedia*, la filosofía de la naturaleza era un tema muy querido por él. La amplia recopilación de notas de clase recogidas por sus alumnos después de su muerte y publicadas como "añadidos" a los parágrafos numerados de la *Enciclopedia* en el volumen de sus obras completas, demuestra su amplio interés y

erudición sobre temas de física, óptica, química, geología, biología y semejantes —otro testimonio de la prodigiosa energía y curiosidad intelectual de Hegel.

Aunque invirtió mucho tiempo y esfuerzo en desarrollar su "filosofía de la naturaleza", esta fue sin embargo la menos afortunada de sus aventuras. Ignorada por la mayoría de sus contemporáneos (pese a la sobresaliente posición intelectual de quien la había concebido), quedó desacreditada inmediatamente después de su muerte, y desde entonces apenas ha merecido interés fuera del contexto de la investigación especializada en temas hegelianos.

Hegel pensaba, sin embargo, que la "filosofía de la naturaleza" era clave en su proyecto total. Si se quería ofrecer una visión global del mundo moderno, había que dar una explicación del fenómeno de la presencia del ser humano, en tanto que agente libre, dentro del mundo natural descrito y explicado por la ciencia moderna. Este problema particular cobraba esencial gravedad para cuantos estaban interesados por la elaboración de una filosofía post-kantiana, por cuanto Kant había tratado de resolver esta cuestión apelando, por una parte, a su distinción entre el mundo que se nos aparece como una unidad causalmente determinada y el mundo considerado como un compuesto de cosas-en-sí incognoscibles, y, por otra, a la necesidad práctica de considerarnos a nosotros mismos como seres libres; pero esta especie de teoría de dos mundos (el teórico y el práctico) propuesta por Kant no fue aceptada por casi ninguno de los pensadores post-kantianos. Desde muy pronto en su carrera, Hegel estaba convencido de que era correcta la gran intuición de Schelling, según la cual el proyecto idealista jamás podría salir adelante si antes no se mostraba que la naturaleza estaba constituida de manera tal que había en ella espacio para el tipo de seres libres que somos los humanos.

Desde esta perspectiva, Hegel no tuvo más remedio que encararse con dos concepciones contrapuestas que ocupaban una posición relevante en su tiempo, pero que eran difícilmente conciliables con su pensamiento. Por una parte, no podía aceptar las populares concepciones místicas de la naturaleza, inspiradas en ideas religiosas o pseudo-religiosas, porque eso sería incompatible con su propósito de desarrollar una concepción

de la naturaleza que no dejara a esta fuera del ámbito de la investigación racional; esas concepciones populares significaban para él una restauración del dogmatismo pre-moderno y a la vez una amenaza, posiblemente peligrosa, para el nuevo orden social, pues dado que estaba claro que el viejo orden feudal no se caracterizaba precisamente, ni en lo social ni en lo político, por la racionalidad, serían enormes las tentaciones de sostener la tesis de que ese viejo orden estaba fundado en la "naturaleza"; y de ahí que una concepción irracional de esta pudiera ser cabalmente la cosa que más pudiese servir de ayuda a la causa reaccionaria.

Pero, por otra parte, Hegel tampoco creía que la concepción mecanicista de la naturaleza que mantenían los post-ilustrados fuese viable como teoría completa de la naturaleza; ya el propio Kant se había percatado de que semejante concepción era incompatible con la visión que necesitamos tener de nosotros mismos como agentes racionales libres; pero la moderna ciencia natural parecía exigir esta concepción de la naturaleza (o así lo había sostenido notoriamente Kant en su primera *Crítica*). De modo que si uno no quería rechazar la ciencia moderna ni subordinarla al cuasi-mítico oscurantismo de los partidarios de la *Naturphilosophie*, se imponía forzosamente la tarea de construir algo que no fuera ni místico ni "ilustrado".

Para construir su filosofía madura de la naturaleza, Hegel no vaciló en recurrir a las concepciones básicas de su *Lógica* de Nuremberg. Según el esquema de aquella obra, cuando pensamos racionalmente sobre el "ser" en general, nos comprometemos lógicamente a admitir que la naturaleza contiene las tres estructuras fundamentales siguientes: en primer lugar, contiene sistemas mecánicos, es decir, sistemas cuyas explicaciones vienen suministradas por sus recíprocas interacciones externas; ideas concretas, como las de "fuerza" y "gravitación", no son más que especificaciones de esta forma abstracta de "externalidad", que explica la determinación de las cosas individuales en términos de la interacción de estas con otras cosas individuales que les son "externas"; el paradigma de esa "externalidad" de los sistemas "mecánicos" es el sistema planetario.

En segundo lugar, la naturaleza contiene también sistemas "químicos", por cuya virtud concebimos que algunas cosas tie-

nen una mutua "afinidad" natural con otras, que entre ellas opera una determinada fuerza atractiva que las reúne formando combinaciones diversas; las explicaciones más particulares en la ciencia de la química se limitan a explicar cómo se produce esta afinidad y qué tipos de afinidades existen.

En tercer lugar, tiene que haber también una concepción de los "sistemas vivientes", de aquellos sistemas cuyas actividades están de alguna manera auto-dirigidas, cuyos elementos no son "externos" sino "orgánicos", en el sentido de que la determinación de lo que esos elementos son (corazón, hígado, pulmones) depende de que nos percatemos de que cumplen ciertas funciones y proyectos. Además de todo lo ya indicado, la naturaleza debe reservar algún espacio abierto a la emergencia de los organismos que se auto-dirigen y gobiernan por normas, que somos nosotros los humanos; para la idea de un organismo que se da a sí mismo leyes en lugar de limitarse a obedecerlas.

La "filosofía de la naturaleza" de Hegel se basa por tanto en la propia investigación de Kant sobre la construcción a priori de la materia y en la exuberante extensión de Schelling del programa kantiano. No podemos extraer todo nuestro conocimiento de la experiencia; estamos también comprometidos con una idea anterior de la naturaleza en su totalidad por virtud de nuestro compromiso con la visión de nosotros mismos como seres racionales; hemos de tener una concepción de la naturaleza como un todo que guíe cualesquiera investigaciones que emprendamos sobre ella, y esa idea previa de la naturaleza como una totalidad, para ser racional, nos obliga a sostener que la naturaleza puede ser entendida de manera coherente como una totalidad que incluye dentro de sí sistemas mecánicos, químicos y vivientes.

Hegel tenía también razones personales y profesionales para desarrollar una "filosofía de la naturaleza". Cuando llegó a Berlín, la corriente dominante en la filosofía alemana estaba en manos de personas influidas por su viejo rival Fries (que mantenía una concepción más o menos mecanicista de la naturaleza) y también de un grupo de mayor peso que había elaborado una nebulosa forma de *Naturphilosophie* romántica sobre la base de las primeras reflexiones de Schelling en torno a este tema.

Los científicos naturales de Alemania mostraban con razón un completo desprecio por esta última versión de la *Naturphilosophie*, y era por tanto crucial para Hegel demostrar cuanto antes que él no tenía nada que ver con aquella forma degradada de pensamiento schellingiano. Se daba también la circunstancia de que los científicos naturales se hallaban en trance de convertirse en la facultad dominante de la universidad, y arrogarse la autoridad exclusiva en la interpretación de la naturaleza para el mundo moderno; Hegel se opuso a ello con todas sus fuerzas, pues pensaba que esa supremacía amenazaba con socavar la estructura global de la universidad moderna, que tenía su núcleo en la filosofía, y en la *Bildung* su idea central. Hegel inauguró sus clases en Berlín sobre "filosofía de la naturaleza" recordando a su auditorio que «la filosofía debía ser la introducción y el fundamento indispensable para *toda* educación científica y *todo estudio profesional*», llegando incluso a lamentarse de que la empresa filosófica estuviera perdiendo apoyo a este respecto [1].

Hegel necesitaba, por tanto, construir una concepción más o menos a priori de la naturaleza que precediese a cualquier investigación empírica de ella; y para que esta concepción de la naturaleza fuese adecuadamente moderna, tenía que excluir por un lado toda explicación religiosa o metafísica anticuada de los fenómenos naturales —no podría, por ejemplo, apoyarse en algo semejante al argumento del diseño divino para que la naturaleza tuviese las estructuras que tenía— y ser, por otro, más o menos consistente con lo que decía al respecto la ciencia natural moderna (en el estadio en que estaba a comienzos del siglo XIX). Esto es, había que ver qué podía desarrollarse a partir de una concepción de la naturaleza —qué se seguía de la "Idea" de naturaleza tal como Hegel la consideraba— que fuese a la par auto-contenida y auto-desarrollada (es decir, que no requiriese ninguna explicación extra-natural o sobrenatural), que fuese coherente con su descripción científica, y que tuviera lugar en ella para el tipo de agentes que precisamente construyen esas explicaciones sobre ella. Hegel trató, por tanto, de combinar la experiencia ordinaria de la naturaleza, sus descripciones y evocaciones poéticas, y las modernas explicaciones de las ciencias de la naturaleza, dentro de una concepción global

de la naturaleza que pudiera ser requerida por agentes modernos, libres y racionales.

El punto delicado de todo esto era claramente la relación entre su "filosofía de la naturaleza" y las ciencias naturales. Hegel no quería en absoluto dar la primacía a las ciencias naturales en cuanto a su autoridad para interpretar el mundo, pero tampoco se sentía inclinado a tratar a las ciencias naturales meramente como ilusiones o como distorsiones de la creación de Dios (como algunos de los adeptos románticos a la *Naturphilosophie* tendían a hacer). Hegel lo dijo clara y terminantemente: «No solo debe concordar la filosofía con nuestro conocimiento empírico de la naturaleza, sino que el *origen* y la *formación* de la filosofía de la naturaleza presuponen y están condicionados por leyes empíricas»; a lo cual añadía inmediatamente, sin embargo: «Pero el curso del origen de una ciencia y los preliminares de su construcción son una cosa, y la ciencia misma es otra. Lo primero no puede aparecer como el fundamento de la ciencia, sino que ese fundamento tiene que ser la necesidad del concepto» [2]. En terminología de Hegel: las ciencias empíricas son "finitas", porque estudian los modos y formulan las leyes en que los objetos naturales ("finitos" y no auto-determinantes) se condicionan recíprocamente; las ciencias empíricas no pueden reclamar la autoridad de estudiar a la naturaleza como una totalidad, cosa que significa estudiarla en términos de su "Idea", estudiar la estructura del "espacio de razones" en general. Nosotros podemos formarnos juicios sobre la naturaleza solo en el sentido de que nos orientamos a nosotros mismos en términos de esa totalidad, y las ciencias empíricas no pueden pretender formular esa totalidad salvo dogmáticamente —tal formulación es terreno exclusivo de una metafísica post-kantiana de la naturaleza—. O, en palabras de Hegel, «precisamente porque el método de la física no satisface nuestro concepto, es por lo que tenemos que ir más allá de ella», lo cual consiste en parte en tomar «el material que la física ha preparado empíricamente [para la filosofía] en el punto en que la física lo ha dejado, y reconstruirlo de manera tal que la experiencia deje de ser ya su final justificación y base» [3]. De este modo, en lugar de explorar los métodos y la racionalidad de la ciencia natural, Hegel prefería dirigirse a esa concepción

más básica de la naturaleza misma que subyace en toda investigación científica; por estas razones, Hegel estaba mucho más interesado en construir una "filosofía de la naturaleza" que en elaborar nada parecido a una "filosofía de la ciencia".

Mecánica (contra Newton)

Las discusiones de Hegel en su "filosofía de la naturaleza" abarcan una amplia variedad de campos y temas que se extienden desde, por ejemplo, cuestiones generales de mecánica, óptica y biología, hasta discusiones específicas sobre la formación del granito, las variaciones en el clima o la naturaleza de las fiebres. Dejaremos de lado aquí la entera panoplia de los temas por él tratados para ocuparnos solo de la estructura de las ideas de Hegel sobre la "filosofía de la naturaleza"; igualmente tendrán que quedar fuera de esta exposición los cambios ocurridos en el pensamiento de Hegel a medida que desarrollaba esta filosofía.

Hegel comienza su "filosofía de la naturaleza" con una discusión de la mecánica, en la que junto a una defensa de las teorías de Kepler introduce también un severo rechazo de la explicación newtoniana. La animosidad contra Newton está dirigida principalmente contra lo que Hegel considera que es el aspecto puramente mecánico de la obra de Newton.

La naturaleza no puede, a juicio de Hegel, ser concebida puramente como un sistema mecánico; pese a su repugnancia por los románticos, Hegel compartía con ellos la idea de que teníamos que ver el universo en términos de la metáfora de un "organismo", y no en términos de la metáfora de una "máquina". Hegel entraba con esto en lo que en última instancia conducía a una batalla perdida contra la tesis de los seguidores de Newton sobre la autosuficiencia de las explicaciones newtonianas [4]. Esta batalla de Hegel estaba referida básicamente a la pretensión de los newtonianos de poder explicar mecánicamente los movimientos del sistema planetario en términos de una serie de fuerzas elementales (y no explicadas por tanto) irreducibles. Él argumentaba que la misma concepción de "fuerza" tenía que ser retrotraída a concepciones más "lógicas" de atrac-

ción y repulsión (apoyándose para esto en argumentos de Kant y de Schelling). Puesto que, como pensaba Hegel (siguiendo a Kant), "el verdadero movimiento" solo puede ser afirmado por referencia a un *ideal* centro de masa, la entera construcción de las fuerzas elementales se apoya en una concepción a priori de lo que este centro común de masa pudiera ser, lo cual se apoya a su vez en una comprensión a priori del modo en que estas ideas pueden ser construidas matemáticamente. Debemos por tanto pensar que tales sistemas mecánicos "se afanan" por alcanzar ese centro común ideal, aun cuando ese afán no es consciente en absoluto —las partes no "tienden" a él— y aun cuando no podemos determinar empíricamente dónde, por así decirlo, estaría ese centro. Sin embargo, una vez que empezamos a pensar en esos términos, argumentaba Hegel, no nos encontramos ya simplemente haciendo mecánica newtoniana, sino envueltos en algo semejante a las antinomias de Kant, esto es, atrapados en las contradicciones que caracterizan al pensamiento cuando trata de aplicar distinciones "finitas" a la totalidad, a la "Idea", cuando abandona el ámbito de la investigación individual y se aventura en la metafísica.

Hegel trató de mostrar que al hacer mecánica empezamos por un punto espacial que a medida que es elaborado queda caracterizado como espacial y no espacial; luego disolvemos esa contradicción elemental concibiendo el punto como proceso de transformación en "otra cosa" distinta a él mismo, en una serie de puntos (que forman una "línea"). A partir de esta unidad original de puntos y líneas, pretende entonces Hegel derivar la unidad de las divisiones espaciales y temporales de tales "puntos", que a su vez encuentran su unidad ulterior especificada en el concepto de "lugar", y este requiere a su vez el concepto de "materia", cuya característica esencial es la de "peso".

La materia, argüía Hegel, es por tanto nuestra concepción abstracta ideal de lo que significa ser un "lugar" espacio-temporal; y estos lugares son todos concepciones racionales a priori cuya justificación está en su carácter de componentes necesarios de una concepción racional de la materia como totalidad. No son ficciones, ni están empíricamente determinados; más bien son presuposiciones de toda investigación empírica. A juicio de He-

gel, los newtonianos ignoraron simplemente esto y pretendieron haber derivado estos conceptos a partir de la matemática o por inducción, algo que según Hegel es simplemente una petición de principio de lo que constituye nuestra captación previa de esas concepciones.

Hegel intentó también mostrar (en retrospectiva, sin mucho éxito) que algunas derivaciones matemáticas newtonianas de las leyes básicas de la mecánica fallan, y que este fracaso es explicado precisamente por la concepción mecánica del mundo que subyace al newtonismo y por el compromiso de este con la tesis de que hay una pluralidad de fuerzas básicas en lugar de entender la necesidad de derivar todas esas fuerzas de los requisitos de una concepción unitaria más general de la naturaleza. Esa concepción unitaria más general de la naturaleza nos exige a su vez concebir el sistema planetario no como un sistema puramente mecánico, sino como algo que mantiene su cohesión por una atracción ideal hacia un "punto medio" de masa. A este respecto, Hegel no hace más que aplicar aquí simplemente algunas de las conclusiones que ya había alcanzado en su *Lógica*.

Física

En el desarrollo de la filosofía de la naturaleza, Hegel pasó de la "mecánica" a la "física", considerada (como hacían muchos en la fluida situación en que se encontraba la física en Alemania a principios del siglo XIX) claramente como una ciencia empírica, en oposición a las investigaciones de la "mecánica", de tipo más matemático.

Los argumentos que Hegel ofrece aquí encierran una especie de encantadora originalidad (en el sentido de que virtualmente ninguna de sus ideas sobre los temas considerados es sostenible por sí misma). La luz, piensa Hegel, es el modo en que la materia (que esencialmente posee peso) se manifiesta a otro como "ingrávida", como "simple ser-externo-a-ella-misma", es decir, el modo en que la materia se manifiesta a las criaturas vivientes que habitan ese mismo mundo [5]. Como tal, la luz es divisible solo artificialmente, y la idea de que la luz es un haz de par-

tículas o "simplemente rayos discretos" es, dice Hegel, otra de esas «bárbaras categorías de cuya prevalencia en física es Newton el principal responsable»[6]. Esta concepción de la luz, sostenía Hegel, es más básica y fundamental que ninguna de las determinaciones más empíricas obtenidas en la investigación física, y ninguna determinación física de las cosas puede socavar el sentido de que la luz es, fundamentalmente, la *manifestación* indivisible de la materia ante nosotros en tanto que seres corporales.

La Tierra es el punto de encuentro entre la luz y el peso, y ella misma tendría que ser considerada como una totalidad interconectada constituida por un "proceso meteorológico" de fuego, agua y aire, que conjuntamente crean las condiciones para el tipo de vida que puede finalmente dar una explicación racional de esas condiciones mismas. La línea argumental está dirigida a ofrecer una explicación no mecánica del modo en que la mecánica misma es posible; el sistema planetario "tiende" hacia su centro, quien conduce a la materia a manifestarse en él, ante sí misma, como luz. De este modo, las leyes de la gravitación sirven no solamente para gobernar la materia en movimiento, sino que establecen también los fundamentos para una Tierra viviente. Si esas leyes fueran diferentes, la vida no sería posible; pero la naturaleza de esas leyes está escrita en la estructura de las cosas mismas, y forma parte ella misma del modo en que los agentes racionales deben concebir necesariamente el mundo natural en el que viven. (En uno de sus típicos comentarios a sus lecciones, Hegel observaba que al proporcionar las condiciones de vida, la Tierra evitaba convertirse así en un cuerpo celeste puramente cristalino, como la Luna, o puramente agua, como un cometa; en lugar de ello, la Tierra es la unidad de cristal y agua.)

Luz ingrávida y materia pesada se unen para formar "gravedad específica", cohesión («un modo específico de la conexión de la partes materiales»), sonido y calor. Cada uno de estos elementos individualiza la "materia abstracta" de un modo más determinado de lo que lo hace la "tendencia" a la unidad presente en los sistemas planetarios, y hace posible toda la panoplia presente en la Tierra viviente; y el calor tiende a disolver la materia que es así individualizada y hace posible lo

que Hegel llama el "proceso meteorológico" que sostiene la vida en la Tierra.

Por originales que estas ideas puedan ser, deberíamos recordar que Hegel no estaba pretendiendo ofrecer con esto ningún argumento sobre *causas*, es decir, no estaba ofreciendo ningún tipo de alternativa a las explicaciones empíricas causales que daba la "física"; lo que él pretendía era ofrecer una explicación de la naturaleza como totalidad (como "infinito", como "Idea") con la que implícitamente estamos comprometidos cuando tratamos de darnos sentido a nosotros mismos como criaturas racionales que hacen física empírica, pero que también tratan luego de entender de qué manera la naturaleza que estudia la física es también la naturaleza por la cual somos agentes racionales libres.

Los procesos de individualización en la gravedad específica, en la cohesión, el sonido y el calor crean, según la explicación especulativa de Hegel, un sistema dinámico más complejo, una totalidad a la que él llama "proceso meteorológico", que hace que la totalidad de la Tierra en tanto que relativamente autocontenida, se vea conducida por su propia "tendencia" inconsciente a mantener las condiciones bajo las cuales es posible la vida. Hegel sostiene que nuestra concepción de la naturaleza como una totalidad —concretizada del modo en que nosotros, como agentes corporales, estamos obligados a vernos a nosotros mismos no meramente como mentes con cuerpos, sino como formas históricas encarnadas del *Geist* (espíritu) que habita el planeta en el que hay vida diferenciada— nos obliga a pensar en ese proceso dinámico como un movimiento que incluye dentro de sí opuestos que no están relacionados de un modo puramente mecánico (no relacionados meramente por las leyes que gobiernan la materia en movimiento), sino en términos de sus afinidades más profundas con otras cosas. (La explicación que da Hegel tiene algo más que una superficial semejanza con alguna de las concepciones "ecológicas" contemporáneas de la vida sobre la Tierra.)

Es parte de nuestra elemental concepción de la naturaleza que no todo en ella tienda a combinarse con cualquier otra cosa, y por tanto es parte de la concepción global de la naturaleza que ciertas cosas tengan una "afinidad" natural con algunas

otras, de suerte que en su existencia independiente exhiben disposiciones a unirse mutuamente. Dentro del "proceso meteorológico" que sostiene la Tierra, se encuentran los procesos del magnetismo, de la electricidad y de las uniones químicas; cada uno de ellos representa el modo en el que algunos elementos individuales del proceso tienden hacia la unión con otros sin ser presionado desde fuera (como en un sistema puramente mecánico). Los antiguos griegos, afirma Hegel, entendieron correctamente este "proceso meteorológico" como un movimiento que envolvía fundamentalmente los elementos de fuego (como agente universal de la destrucción), agua (como elemento mudable y neutral) y aire (como «aquello que es activo, que reduce o diluye lo que es determinado»)[7].

Dentro de su elaborado sistema, Hegel argumentaba en sus lecciones que la "*física experimental finita*" entendía erróneamente lo que eran esos elementos, en cuanto que sus experimentos tenían que separar necesariamente esos elementos básicos del contexto de la "totalidad" ideal en la que juegan su papel, y así, más bien caprichosamente, Hegel suponía que la "física finita" no podía explicar totalmente los rayos o el calor, y desde luego tampoco la lluvia; así como que algunos científicos pensaban erróneamente que el Sol produce su calor por el consumo de hidrógeno; y ya sabemos que defendió la teoría del color de Goethe contra la de Newton. Para subrayar sus afirmaciones sobre estos tópicos, Hegel citaba casos públicos de anomalías en diversos experimentos en cada uno de estos campos. Por originales e incluso a veces atractivas que estas ideas pudieran ser, no lograron convencer a la comunidad de científicos naturales de que la filosofía de la naturaleza de Hegel merecía ser tomada en serio.

La vida en la Tierra: Ciencia y religión

Pero la idea central de Hegel era que la concepción mecánica de la naturaleza constituía solo *una parte* de la naturaleza que emerge de la concepción corporal y terrenal de nosotros mismos y del mundo natural. Por virtud de nuestro compromiso con estas ideas sobre la naturaleza, estamos también compro-

metidos, en opinión de Hegel, con una concepción de la Tierra en términos del modo en que sus procesos sostienen la vida. La vida es el penúltimo estadio de una concepción de los procesos naturales dinámicos que comienza con una visón mecánica de cuerpos que se construyen dinámicamente a sí mismos en torno a un centro ideal de masa, que a su vez requiere una concepción de un proceso meteorológico más complejo que envuelve sistemas dinámicos de afinidades individuales recíprocas, en las que cada una busca un "punto medio" ideal en su unión con "otra"; la vida, en cambio, se dirige a sí misma y los organismos vivientes tienen su "punto medio" en sí mismos. Como proceso meteorológico complejo que sostiene la vida, la Tierra debe ser contemplada a su vez como una totalidad orgánica, como algo similar a la vida misma —«tal como los manantiales son los pulmones y las glándulas endocrinas para el proceso de evaporación de la Tierra, así también los volcanes son el hígado de la Tierra, en el sentido de que representan la auto-combustión de la Tierra en su propio interior» [8]— aunque la Tierra no está realmente viva («el proceso meteorológico no es el proceso de la vida en la Tierra, aunque la Tierra queda vivificada por él; porque esta vivificación es la posibilidad real de la subjetividad que emerge sobre la Tierra en forma de ser viviente») [9].

Hegel tomó de la *Naturphilosophie* de Schelling una concepción del organismo vivo como dividido en tres funciones: sensibilidad, irritabilidad y reproducción [10]. La idea básica, tal como fue elaborada en la formulación que le dio Hegel, era que el *concepto* de organismo vivo implicaba que este tenía que poseer algún medio de obtener información sobre el mundo en el que vivía (sensibilidad), tenía que poseer igualmente algún modo de cumplir sus fines (irritabilidad), y tenía que contar igualmente con algún medio para mantenerse en su entorno (reproducción). Todas las investigaciones biológicas empíricas solo estarían encaminadas a descubrir las especificaciones fácticas "finitas" de cuáles eran los órganos y los procesos que cumplían esas funciones y de qué modos.

En los otros sistemas de la naturaleza (el sistema mecánico de los planetas y el proceso meteorológico), el "principio" del sistema induce a los individuos en el sistema a "tender" hacia

su centro (ya forzados por causas externas, como en los sistemas mecánicos, o por su natural "afinidad" entre los individuos, particularmente en los sistemas "químicos"); pero ese "centro" permanece parcialmente fuera de la identidad de los individuos implicados en el proceso. El "fin" que el sistema busca es "externo" a él. En los organismos parece que ese "centro" está contenido dentro de cada individuo, puesto que cada organismo es su propio fin —Hegel describe este fenómeno en lenguaje de Kant como un fin en sí mismo, un *Selbstzweck*; y el organismo, como unidad auto-subsistente, tiene por tanto una "interioridad" de sentimiento que está ausente en los otros sistemas—. Esos otros sistemas responden solo de manera cuasi-teleológica a sus entornos, mientras que los organismos responden al ambiente que los rodea por virtud de que (mediante la sensibilidad) registran ese ambiente en su propio interior y, en consecuencia, se adaptan a él (mediante la irritabilidad y la reproducción) en términos de sus fines básicos. El organismo percibe que *necesita* cosas, y, como Hegel dice, «solo lo que está vivo siente una *carencia*» [11]. El organismo no se limita a ser meramente estimulado a actuar por su ambiente; lo "hace suyo" y responde en consecuencia.

Como una planta o un animal, el organismo produce la totalidad de la que él forma parte mediante lo que Hegel llama el "proceso del género", el modo en el cual el "todo" (el género) se reproduce a sí mismo a través de la actividad reproductiva de cada miembro de ese género. Del mismo modo que el organismo se ve conducido a reproducirse a sí mismo en su comercio diario con su entorno, igualmente se reproduce el género: «El género está por tanto presente en el individuo como una tensión contra la inadecuación de su realidad singular, como el vivo deseo de conseguir su auto-sentimiento en otro de su género, de integrarse mediante la unión y, a través de esta mediación, cerrar el género consigo mismo y producir la existencia: *copulación*» [12].

De este modo, argumenta Hegel, tenemos una concepción de la diferencia de los sexos, con independencia de lo que la biología empírica pueda decirnos sobre la estructura empírica de esa diferencia. Ni el planeta ni el elemento individual de un par químico pueden "sentir" la totalidad que los dirige; el "fin"

al que tales sistemas sirven es solo un fin "para nosotros", los investigadores que emitimos juicios sobre esos sistemas. Solamente en la división de los sexos consigue el organismo individual de un sistema viviente tener el sentimiento subjetivo de la totalidad de la naturaleza, del fin hacia el cual se afana. O, como Hegel lo describe, «el proceso consiste en que lo que ellos son en sí mismos, lo ponen como *un* género, la misma vitalidad subjetiva. Aquí, la Idea de naturaleza se realiza en la pareja formada por el macho y la hembra; sus identidades y su ser-para-sí, que hasta ahora eran solo para nosotros en nuestra reflexión, son ahora sentidos por sí mismos en la infinita reflexión hacia el yo de los dos sexos. Este sentimiento de universalidad es el más alto que el animal puede alcanzar» [13]. De un modo completamente habitual en su actitud hacia las diferencias de género en su filosofía social, Hegel sostiene también que, por tanto, la "Idea" de naturaleza con respecto a los diferentes sexos es que la hembra es pasiva, el macho activo, y que esto se extiende a la vida humana.

Pero puesto que la reproducción de las especies es la razón de la existencia del organismo individual, ese organismo está dispuesto para morir después de haber reproducido con éxito la especie. En los animales inferiores, esto ocurre poco tiempo después de la reproducción, pero en los "animales superiores", debido a que poseen una "independencia superior", la muerte sobreviene por virtud de enfermedad [14]. El organismo es finito, dependiente de su entorno no orgánico, y su función en la especie es en último término reproducir a la especie, no a sí mismo. Como entidad finita, prisionero de la química mecánica y de las condiciones orgánicas de la vida, no puede resistir todas las causas externas que interrumpen su funcionamiento, y así la necesidad de enfermedad y muerte está escrita en nuestra misma concepción de la vida orgánica (como argumentaba Hegel). El concepto de enfermedad que es anterior a toda determinación empírica de ella es el del funcionamiento de un organismo como arrojado de su centro, como algo externo al organismo que causa que sus órganos no funcionen en términos del fin para el que primordialmente existen como órganos, es decir, el mantenimiento del organismo individual mismo. La posibilidad de la muerte es por eso la posibilidad de que cual-

quiera de los órganos pueda dejar de desempeñar el papel que supuestamente ha de desempeñar. En sí mismo, y considerado fuera del contexto de su funcionamiento dentro del organismo, no puede decirse que un órgano individual esté enfermo o sano. El concepto global de salud comporta un juicio teleológico sobre el organismo como un todo, una "idealidad", en palabras de Hegel [15].

Con los conceptos de la reproducción de las especies y de la salud y enfermedades de los organismos, se cierra según Hegel el dominio propio de la "filosofía de la naturaleza". Aunque todo en la naturaleza sería interpretado desde el punto de vista humano en términos de los relativos "todos" en que los individuos de la naturaleza se relacionan entre sí, la naturaleza misma no puede nunca elevarse hasta el nivel de formular juicios sobre sí misma. El animal puede tener un "sentimiento" de su "universalidad" en la reproducción de las especies, pero no puede tener un "pensamiento" sobre ella. En tanto que entidades naturales, todos los individuos están sujetos a las leyes de la naturaleza. Solo en la actividad libre y racional de los investigadores de la naturaleza, las criaturas a quienes se les aparecen esos "todos", se da la posibilidad de la *auto-determinación* de principios y fines. Solo en la actividad libre y gobernada por normas, consigue la Idea «romper este círculo y reduciendo a pedazos esta inadecuada forma hacer espacio para sí misma» [16].

En sus lecciones sobre la "filosofía de la naturaleza", Hegel se entrega a toda suerte de idiosincrásicas reflexiones sobre diversos temas de la época, adoptando a menudo una atrabiliaria actitud con respecto a varias opiniones prevalecientes. Algunas de ellas son divertidas. Hegel ofrece, por ejemplo, su propia explicación de la creencia ampliamente extendida de que la legendaria cosecha de vino en Europa en 1811, que fue el mismo año de la aparición de un brillante cometa visible en el cielo y que, por tanto, fue conocida como el "la cosecha del cometa" (que se vendió a precios extraordinarios hasta finales del siglo XIX), se debió de hecho al cometa mismo: «Lo que hace al vino del cometa tan bueno es que el proceso-del-agua se separó de la tierra produciendo así un estado alterado en el planeta» [17]. Otras aparecen en retrospectiva un tanto estrafalarias, como

cuando Hegel niega incluso la posibilidad de explicar las diferencias de las especies recurriendo a la evolución. Para Hegel, la explicación del origen de una nueva especie o de la vida en términos de algún proceso natural —como si la alteración de una pequeña parte en algún lugar pudiera producir algo nuevo— era insostenible; uno explica una especie en términos de sus fines específicos, no en términos del modo en que la estructura de, por ejemplo, las plumas o las patas fueron producidas [18]. Del mismo modo, Hegel afirmaba que el agua no era simplemente una composición de hidrógeno y oxígeno, pese a lo que los químicos afirmaban [19].

En ocasiones, Hegel reconocía que sus opiniones sobre un tema particular no eran tomadas en serio por los científicos naturales, pero declaraba que eso no le preocupaba, puesto que él no trataba de ofrecer una alternativa a la explicación científica "finita" (aun cuando con bastante frecuencia violaba esta máxima en sus lecciones). Con referencia a su crítica de Newton, aseguraba, por ejemplo, que «la filosofía tiene que partir del concepto, e incluso aunque no afirme mucho, debemos darnos por satisfechos [...]. Yo he establecido solamente los rudimentos de un procedimiento racional en la comprensión de las leyes matemáticas y mecánicas de la naturaleza de acuerdo con este libre ámbito de medidas. Sé que este punto de vista no encuentra reflejo entre los profesionales de ese campo; pero llegará un tiempo en que esta ciencia requiera para su satisfacción el concepto filosófico» [20]. En términos de su filosofía de la naturaleza, Hegel seguía siendo, como él mismo habría tenido que admitir, una criatura de su tiempo.

Las metas de la "filosofía de la naturaleza" de Hegel eran sin embargo, cualesquiera que pudieran ser los errores de su propia y singular exposición de ella, coherentes con su modernismo. Hegel quería construir un entendimiento de la naturaleza que rindiese servicio a la moderna auto-comprensión de la cultura europea, que pusiera de acuerdo los ideales de libertad que lideraron las revoluciones en la vida europea —tanto la política como la industrial— con los ideales de la investigación científica de la naturaleza. Era muy claro que Hegel no pretendía explicar los procesos de la naturaleza en términos de alguna oscura construcción espiritual del mundo; como subrayaba

a sus estudiantes: «El espíritu no es menos espíritu antes que después de la naturaleza [...], justamente porque es la meta de la naturaleza, es *previo* a ella, la naturaleza proviene del espíritu: no empíricamente, sin embargo, sino de modo tal que el espíritu está desde el principio contenido ya en la naturaleza, que es la propia presuposición del espíritu» [21].

Al construir su filosofía de la naturaleza, Hegel perseguía además otras metas. Comprender la "totalidad" de las cosas como el modo según el cual se va construyendo la naturaleza en toda su proteica multiplicidad merced a procesos que dan lugar a la producción en un planeta donde emerge la vida racional y auto-consciente —*Geist*, espíritu, mente— es, de hecho, entender la naturaleza religiosamente, conocer a Dios «en esta su inmediata existencia» [22]. Pero al decir esto, Hegel deja claro que no está proponiendo la idea ortodoxa de que Dios creó el mundo con ciertos fines en su mente, ni tampoco piensa que Dios dirija real y conscientemente ninguno de los procesos de la naturaleza, ni que Dios *sea* la naturaleza. Más aún: Dios no puede ser entendido como una entidad "sobrenatural" que está *fuera* del mundo. Más bien hay que decir que Dios existe *solo* en el existir y en el devenir del mundo para cobrar la forma que tiene por virtud de su teleología interna, que solo alcanza a manifestarse merced a la emergencia del espíritu, de la vida humana que llega a reflexionar sobre sí misma en el curso de la historia. Hegel abrigaba la firme convicción de que la idea de la naturaleza como una totalidad requería también una sensibilidad religiosa totalmente modernista, un tema que no había dejado de preocuparle obsesivamente desde sus días de estudiante en Tubinga.

FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

El trasfondo de las Lecciones *sobre esta materia*

Mientras los científicos naturales luchaban por asegurarse una mayor autoridad en la institución universitaria, las tradicionales pretensiones de la Facultad de Teología a ocupar una posición central en dicha institución no habían desaparecido realmente

del todo. Precisamente uno de los motivos parciales que indujeron a Hegel, antaño seminarista, a impartir por vez primera en su vida clases en Berlín sobre filosofía de la religión, fue su voluntad de hacer frente a los ataques de los teólogos (en especial de Schleiermacher). Pero las razones que lo movieron a tomar esta decisión no fueron solo prudenciales, ni se redujeron tampoco al propósito de defenderse de sus adversarios; la filosofía de la religión era un tema que le había preocupado durante toda su vida, a lo largo de la cual probablemente le hizo experimentar más vaivenes y cambios de actitud que ningún otro de los que interesaron a su pensamiento.

Aunque los rudimentos básicos de su filosofía general de la religión no habían cambiado en Hegel desde que escribiera un largo capítulo sobre esta materia en la *Fenomenología*, cambiaron y evolucionaron ciertamente, sin embargo, muchos de los detalles y de la estructura de las explicaciones históricas y conceptuales que aportó al respecto. En modo alguno se limitó a retomar sin más su antigua exposición en sus disertaciones, ni a "aplicar" simplemente sus categorías lógicas al material religioso. Por el contrario, en todo momento continuó desarrollando sus ideas acerca de la religión, procurando, por una parte, revestirla con una explicación *wissenschaftlich*, o "teóricamente rigurosa", en el contexto de su propio "sistema", y por otra, lo cual tiene aún mayor importancia, por el modo en que pudiera ser entendida una religión totalmente *moderna*.

Las lecciones de Hegel sobre estos temas se contaron —junto con sus lecciones sobre filosofía del arte, filosofía de la historia e historia de la filosofía— entre las de mayor éxito. Fueron escuchadas con toda atención por una amplia audiencia, y, al igual que las más atractivas de sus otras series de conferencias, relativamente liberadas de la densa jerga que caracterizó a sus obras filosóficas de mayor importancia. Hacia el final de su vida, Hegel fue alejándose de una manera gradual de la opaca prosa que había caracterizado sus obras anteriores, y expresando sus ideas de una manera mucho más elegante y accesible.

Sin embargo, Hegel no publicó estas conferencias ni trazó ningún plan de publicación al respecto durante su vida. Fue solo después de su muerte cuando sus amigos reunieron los manuscritos de clase y las diversas copias de los apuntes de sus

alumnos y les dieron forma publicable. De hecho, estas *Lecciones sobre filosofía de la religión* constituyen la primera de las grandes obras de Hegel editadas y publicadas póstumamente, y precisamente fueron estas obras las que ayudaron a consolidar la influencia del "hegelianismo" después de la muerte del filósofo y las que provocaron la tormenta inicial sobre su legado. (Con todo, Hegel no había permanecido mudo desde el punto de vista de las publicaciones ante el tema de la religión mientras vivía; además del largo capítulo de la *Fenomenología* y de los crípticos parágrafos de la *Enciclopedia*, expuso sus ideas en el prefacio al libro de Hinrichs sobre filosofía de la religión, y esbozó además sus concepciones sobre la religión india en su recensión de libro de Humboldt sobre el Baghavad Gita en los *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* en 1827.)

Las actitudes religiosas personales de Hegel resultan más difíciles de desentrañar. En su vida ordinaria no parece haber sido particularmente devoto, al menos al modo convencional. Mas ciertamente lo era, sin embargo, su esposa Marie, quien se sintió más y más inclinada, después de la muerte de Hegel, hacia una piedad de sentimentalismo religioso. Los recuerdos que tenía de su marido eran los de un hombre religioso aficionado a la Biblia; y de ahí que quedase desolada cuando leyó, después de la muerte de este, las *Lecciones* posteriormente publicadas y descubrió que la filosofía en ellas contenida no casaba con sus propias creencias religiosas, e incluso manifestó una cierta irritación ante las exposiciones de los iniciales estudios teológicos de Hegel que introdujo Rosenkranz en su biografía del maestro, pues, desde el punto de vista de Marie, contenían demasiadas cosas que eran "vejatorias para la fe" [23]. Marie sostenía que la cita bíblica favorita de Hegel era Mateo 5,8 —«Bienaventurados los puros de corazón, porque ellos verán a Dios»—, y desde luego él repetía ciertamente este pasaje en sus *Lecciones*; pero le daba un sesgo muy diferente de la interpretación que suponemos que Marie le podía dar [24]. En cierta ocasión, Hegel resolvió con sencilla diplomacia ante Marie la cuestión de la inmortalidad personal: cuando ella le preguntó qué pensaba de esta, él se limitó a señalar a la Biblia sin decir palabra, gesto que la esposa interpretó, por supuesto, a su propia manera [25]. La verdad parece ser, empero, que el sentimiento

religioso no estaba ausente en Hegel; la religión no era algo extraño para él, y no fingía cuando hablaba de religiosidad.

En todo caso, está bien claro que Hegel pensaba que la *filosofía* de la religión era crucial para su empresa, y ello al menos por dos motivos. En primer lugar, porque tenía plena conciencia de que a la gente le resultaba difícil ver cómo su filosofía de la "libertad" y del "pensamiento auto-determinante" podía encajar con una religión en la que Dios jugase un papel independiente; y en segundo lugar, porque siempre estuvieron latentes las acusaciones de "panteísmo" (y, dado el ambiente de la época, de "ateísmo", que por entonces era tenido como su más directa implicación) contra las actitudes de Hegel hacia la religión, acusaciones que llegaron a ser abiertamente formuladas contra su filosofía en los últimos años de su vida.

Reflexión religiosa

La religión es, según el pensamiento de Hegel, una de las tres prácticas fundamentales en cuyo seno toma la gente conciencia de los intereses más altos de la humanidad y reflexiona sobre ellos —reflexiona, dicho en lenguaje hegeliano, sobre "el contenido absoluto", "la esencia absoluta"—. El arte y la filosofía cumplen también ese papel, pero la religión lo hace de una manera propia y particular que no se deja reducir a la experiencia estética o a la reflexión conceptual. En la religión, intentamos "elevarnos" por encima de nosotros mismos al nivel de la divinidad mediante una reflexión común sobre lo que esencialmente está en juego en la vida, y al vernos así elevados buscamos experimentar una "unidad" con lo divino. Así se alcanza una forma de auto-conciencia reflexiva sobre cuestiones "universales" que trascienden los propios intereses y puntos de vista particulares, y hasta, en principio, el punto de vista de la propia cultura. La religión consigue este efecto mediante el rito, la ceremonia y la representación *(Vorstellung)* simbólica [26]. En concreto, la reflexión religiosa nos compromete implícitamente a identificarnos con lo que es "absolutamente" verdadero, lo cual no tiene por qué implicar, en su forma ideal, que los más propios y profundos intereses y aspiraciones personales resul-

ten alienados por semejante experiencia de lo "absoluto", de lo que regula con plena autoridad cómo debemos conducir nuestra vida personal y reflexionar sobre los más hondos contenidos emocionales, intelectuales y prácticos de la vida globalmente considerada.

Aunque la reflexión filosófica pueda orientarse también hacia lo "absoluto" como aquello que tiene inherentemente autoridad para nosotros, y aunque es ciertamente más apropiada que la reflexión religiosa para captar el verdadero contenido de la religión, no puede sin embargo sustituir a esta. Como inequívocamente precisaba Hegel en sus lecciones de 1827: «La religión es para todos. La filosofía en cambio no lo es. La religión es el modo o manera por el cual todos los seres humanos devienen conscientes de la verdad por sí mismos» [27]. Con esto no quería decir que la religión tenga que ser considerada como *una especie de práctica social de segundo orden* dotada de una cierta utilidad para endulzar las verdades halladas en la filosofía. La religión es la "elevación" experiencial de uno mismo hasta lo divino; la filosofía puede igualmente elevarnos, pero solo con el "pensamiento", y no puede, en principio, proporcionarnos el mismo género de identificación personal y emotiva con la divinidad que puede suministrar la religión genuina.

La cuestión básica de la filosofía madura de la religión elaborada por Hegel era el problema de reconciliar la vida moderna con esa "elevación" y "unidad" con lo divino, y la respuesta del filósofo a este problema resultó ser la más controvertida de sus tesis. Dios, argumentaba Hegel, es espíritu, *Geist*, y la "elevación" hasta Dios es por tanto una "elevación" a lo que los humanos realmente son, es decir, criaturas dotadas de mente o espíritu, o algo similar, y sujetas a normas, cuyos más altos intereses hay que encontrarlos en la articulación y comprensión de su propia auto-conciencia en términos de principios racionales. Dicho en el lenguaje filosófico de Hegel, los *seres humanos solo "devienen" espíritu cuando se convierten* en entidades conscientes sujetas a normas, y esta conversión solo puede ser realizada de manera totalmente social (en términos de estructuras de reconocimiento mutuo); lo cual es tanto como decir que los seres humanos no devienen "espíritu" por el hecho de que sean organismos, sino por su capacidad

de tomar conciencia de ellos mismos como criaturas sujetas a normas, como seres que se conciben auto-conscientemente a sí mismos como "uno de nosotros" y como "uno entre muchos": el «espíritu —dice Hegel en sus *Lecciones sobre filosofía de la religión*— es espíritu solo en la medida en que es para el espíritu. Esto es lo que constituye el concepto mismo de espíritu» [28]. De ahí que no sea posible concebir adecuadamente a Dios como un ser "trascendente" a la vida humana "consciente" y "animada". Como el propio Hegel dijo en una de sus numerosas formulaciones de esta idea: «El espíritu de Dios está [presente] esencialmente en su comunidad; Dios es espíritu solo en la medida en que está en su comunidad» [29].

La "fenomenología" de la religión

El propio concepto de religión de Hegel estaba así ligado muy estrechamente a su filosofía de la naturaleza y a su idea del modo en que el "espíritu" emerge de la naturaleza. Dios no está "fuera" del mundo; eso haría de Él algo "finito" ligado por un "otro" a Sí mismo. A Dios hay que buscarlo en cambio en el "principio" del mundo mismo. La naturaleza —desde la organización del sistema solar hasta el "proceso meteorológico" que hace de la Tierra un planeta capaz de sostener la vida— ha de ser entendida en función de lo que es necesario para hacer posible y actual la vida en general y la vida racional y autoconsciente en particular. Dios no es por tanto una fuerza o entidad "externa" que dirige a la naturaleza hacia un cierto fin; Dios, en tanto que espíritu, está ya metafóricamente dormido en la naturaleza, y el principio divino del "espíritu" se activa solo cuando los seres humanos aparecen en el planeta y crean las religiones como modos de práctica social en las cuales tiene lugar la reflexión del hombre sobre su relación con la naturaleza, con sus semejantes y con el principio divino mismo. En la creación de la comunidad religiosa, el espíritu se despierta, por así decirlo, de su sueño natural y se torna consciente de sí mismo. Al propugnar esta idea, Hegel no estaba sosteniendo (como hicieron más tarde los positivistas franceses) que la humanidad fuera idéntica a Dios, o que su adoración en la

iglesia era o debería ser realmente adoración a la humanidad. La humanidad no creó el mundo, sino que el mundo fue estructurado desde la eternidad de tal manera que la vida tuvo que aparecer *necesariamente* en la tierra, la humanidad tuvo que llegar a la existencia y, a través de las prácticas religiosas del propio hombre, Dios, la estructura divina, "se despertó" y se hizo consciente de Sí mismo. Sin humanidad, Dios estaría, por así decirlo, dormido todavía en la naturaleza, ignorante de Su propia existencia.

Ya en vida de Hegel esta concepción suscitó dos acusaciones obvias. La primera afirmaba que la doctrina hegeliana era solo un panteísmo encubierto, y, de acuerdo con la ecuación que entonces se solía establecer, la hacía equivalente al ateísmo. La segunda acusación consistía en decir que esa doctrina de Hegel, fuera lo que fuese, era sencillamente una doctrina no cristiana; y la verdad es que respiraba un aire sospechosamente pagano y aristotélico por el modo en que Hegel hablaba de la unidad entre divinidad y razón [30]. Ambos cargos alcanzaron su clímax en vida de Hegel, obligando a este a responder a cada uno.

Hegel escapó sutilmente de la acusación de panteísmo por el sencillo procedimiento de desacreditarlo. Declaró que, si se la toma literalmente, la idea global del panteísmo —la tesis de que Dios está en todo— es a todas luces ridícula. Dirigiéndose a su auditorio comentó: «A nadie se le ha ocurrido nunca decir que todo, todas las cosas individuales tomadas colectivamente, en su individualidad y contingencia, son Dios —por ejemplo, que el papel que hay sobre esta mesa es Dios—» [31]. Lo que tiene un carácter divino en todas las cosas es su esencia, y Dios debe ser entendido como "subjetividad", como el divino principio de la razón, no como la "materia" abstracta de la que están hechas todas las cosas.

Para que su concepción fuera aceptada, Hegel comprendió que tenía que proporcionar una "fenomenología" total de la religión, una explicación histórica y dialéctica del desarrollo de las verdades religiosas como algo requerido por los fracasos de anteriores reflexiones religiosas, a la manera como emerge el protestantismo cristiano, que no se nos aparece como una religión entre muchas, sino como la religión paradigmática moderna, la única que es *verdadera*, y que es coherente con la

moderna vida social, política y científica; pues el cristianismo iba a ser, como él mismo lo describió, la "religión consumada". Para apoyar esta afirmación, Hegel era bien consciente de que tenía que mostrar que las religiones alternativas —incluyendo la india y la china— eran incapaces de ser "modernas", y albergaban en su seno los tipos de tensiones y de incoherencias que requerían conceptualmente la emergencia de una solución en algo como el protestantismo cristiano.

Desde el "Hen Kai Pan" a la religión griega de la belleza

Este programa requería establecer una demarcación de todas las religiones muy similar a la clasificación realizada en la *Fenomenología del espíritu.* La filosofía hegeliana de la religión empezaba pues con una explicación de la reflexión religiosa en su "inmediatez", en lo que Hegel llama "religión de la naturaleza". Al identificar lo divino con lo natural, los seguidores de estas "religiones de la naturaleza" asumen una serie de compromisos con una determinada concepción de la divinidad que no pueden ser cumplidos ni vividos; aunque veneran implícitamente el principio del *Geist*, solo pueden entenderlo como una especie de fuerza natural. En sus formas más "inmediatas" y menos articuladas, esta fuerza adopta un carácter "mágico", como la idea de que algunos seres humanos pueden lograr un poder y dominio sobre la naturaleza por virtud de su comunión con los poderes espirituales y por la manipulación de estos. Hegel identificaba dentro de estas concepciones al taoísmo chino y a todas las religiones africanas.

Las religiones orientales eran esencialmente para Hegel versiones no evolucionadas de lo que más tarde habría de desarrollarse en Occidente. Todas ellas exhibían un sentido de la unidad del mundo que estaba relacionado con la naturaleza y el espíritu, pero en su desarrollo iban raramente, según Hegel, más allá de una vaga intuición de esa unidad. Es interesante, sin embargo, observar que en su vehemente argumentación contra ellas, Hegel no se limita a descartarlas sin más por el hecho de ser simplemente "premodernas" o "supersticiosas": respecto a la religión tibetana y su veneración del Dalai Lama,

por ejemplo, observaba: «Es fácil decir que esta religión carece de sentido y es irracional. Lo que no es fácil es reconocer la necesidad y la verdad de tales formas religiosas, su conexión con la razón; y comprender esto es tarea más difícil que declarar que algo carece de sentido» [32].

Había además otro punto en su discusión de la religión oriental como versión no evolucionada de lo que había de desarrollarse en Occidente. En sus lecciones de 1827 sobre religiones orientales, Hegel volvió a los temas de su juventud compartidos con Schelling y Hölderlin en Tubinga. Las religiones orientales exhibían la noción del "*Hen Kai Pan*", del "uno" que es "todo", tendiendo a fomentar «la tranquilidad, la obediencia y la amabilidad». Ciertamente, argüía Hegel, el que busque el panteísmo lo encontrará ejemplificado en las religiones orientales. Esas religiones tienen la idea de que Dios es la "sustancia" de todo lo que hay (de que el universo está ordenado de modo que produzca vida auto-consciente en la Tierra), pero no pueden tener la idea de que Dios es "sujeto". Las religiones orientales lo conciben como la unidad de todo lo que es, pero Dios es concebido más correctamente como el principio del *Geist* mismo, como aquello en función de lo cual entendemos nosotros retrospectivamente que el espíritu es la consumación del universo. (Lo cual no es decir que todas las cosas del universo *apunten* de hecho a tal conclusión; Hegel deja bastante claro que no hay "actores" intencionales que diseñen el universo de manera que este culmine con la aparición de Dios en Sus comunidades religiosas; se trata simplemente del modo en que debemos concebir la unidad del mundo como algo estructurado para poder producir vida auto-consciente, y de que es esta estructuración intrínseca lo que es "divino".) Desarrollado de forma conceptual, ese panteísmo oriental se torna en spinozismo, el cual, debido a su árida naturaleza conceptual, no puede tornarse en "religión popular" ni servir de base a una "fe" genuina [33]. Con estas observaciones, Hegel pensaba que había respondido bastante bien a las acusaciones de "panteísmo" que se le imputaban; y, de paso, él mismo había cerrado algunos de sus anteriores pensamientos y preocupaciones sobre la cuestión.

La religión persa de la luz y la antigua religión egipcia son útiles para efectuar la transición a religiones "subjetivas" más

desarrolladas, para liberarse de los panteísmos establecidos del Oriente y poner en movimiento los desarrollos que culminarían en el cristianismo. En todas las formas de panteísmo, el compromiso con un entendimiento de lo divino como "uno que es todo" se quiebra bajo el peso de la dificultad de sostener y dar sentido a las diversas incoherencias y tensiones intrínsecas a tales concepciones, en particular el problema de entender cómo es posible el mal en el mundo.

La religión egipcia, sin embargo, asistida por los mitos de un Osiris muerto, devuelto a la vida, y que luego juzga en el reino de los muertos, exhibe un vago sentido (un sentido interno meramente simbólico, dice Hegel, empleando los términos de su buen amigo Creuzer) del modo en que el "bien" tiene el poder de reforzar su autoridad. Lo que caracteriza a las acciones de Osiris es un poder de *juicio* y de capacidad para hacer efectivos y reales esos juicios. En la religión egipcia, lo natural y lo espiritual se tornan así conceptualmente diferenciados, aun cuando todavía de manera poco clara; la religión egipcia sigue siendo por tanto puramente "simbólica", y esconde en su corazón un enigma o acertijo *(Rätsel)*, una sensación de que lo que está tratando de afirmar va acompañado por la falta de los medios conceptuales necesarios para que esa aserción sea explícita y "transparente".

Las tensiones inherentes al "enigma" de la religión egipcia requieren así el paso a la "religión de la belleza" de la antigua Grecia para poder resolverlas. Hegel retoma y elabora aquí la idea desarrollada ya en la *Fenomenología* de que la belleza y la verdad religiosa se fusionaron en la práctica religiosa de la antigua Grecia, que la forma de reflexión sobre los intereses superiores de la especie humana en la religión enigmática egipcia obligaba a los hombres a considerar sus más altos intereses de manera que pudiese distinguir claramente lo espiritual de lo natural, y que fue el modelo griego de la divinidad en forma de belleza lo que les permitió hacerlo. Los dioses de Grecia fueron así los productos de los artistas que proyectaron sobre aquellos una forma idealizada de humanidad.

En las religiones panteístas, nunca está claro hasta qué punto son congruentes los intereses de lo divino con los intereses de lo humano, y no es infrecuente que el individuo tenga que

hacer sacrificios y presentar ofrendas a la divinidad para satisfacerla o para disuadirla de seguir lo que parecen ser intereses contrarios a los hombres o incomprensibles desde un punto de vista humano. Sin embargo, primero en la religión egipcia y luego en forma más desarrollada en la griega, los intereses divinos y los humanos guardan un cierto tipo de congruencia mutua. Pero es una congruencia con ciertas limitaciones: los dioses griegos, que son seres semejantes a los humanos pero también son inmortales, no podrían compartir la preocupación de la humanidad por la muerte; y, como ya había sostenido Hegel en la *Fenomenología*, la concepción griega sujetaba no solo a los hombres sino también a los dioses a otra nueva fuerza: el "destino", la ciega "necesidad" —lo cual parecía implicar que la divinidad misma estaba sujeta a un poder aún mayor que ella misma y que quizá no era, por tanto, totalmente "divina".

Las concepciones griegas de la divinidad eran pues esencialmente concepciones estéticas de lo divino; y los intentos de los filósofos griegos por articular explícitamente lo que solo estaba implícito en las prácticas religiosas, tuvo el efecto de socavar completamente toda creencia en ellas, demoliendo así la verdadera estructura de la misma vida griega. Las deidades griegas no eran, como dice Hegel, totalmente "sagradas", en el sentido de que eran limitadas y "finitas"; la reflexión sobre ellas solo logra poner aún más de manifiesto esa "finitud" y las contradicciones contenidas en aquellas concepciones.

Judaísmo

La "fenomenología" de las religiones de Berlín recapitulaba así (con mucho más detalle y sutileza) algunos temas claves de la anterior *Fenomenología* de Jena. Sin embargo, hacia 1827, Hegel había llegado a extraer nuevas conclusiones al respecto. Desde este nuevo punto de vista suyo, los problemas de la religión griega requerían "elevarse" a algo más coherente, que ahora él identificó por vez primera con la religión judía, caracterizada como la "religión de la sublimidad". Los dioses griegos eran encarnaciones de la perfección humana en formas bellas y sensuales; en cambio, el Dios judío estaba libre de esta especie de

idea "finita" de lo divino y podía ser concebido como algo "infinito", puramente espiritual, sin forma alguna. El Dios judío es así «subjetividad que se pone en relación a sí misma consigo misma» [34].

En sus anteriores escritos sobre judaísmo, Hegel lo había considerado tan solo como una religión de servilismo legalista. En la *Fenomenología*, a excepción de unos cuantos comentarios de pasada, el judaísmo había quedado simplemente sin discutir, como si no hubiera tenido importancia en la historia de la autoconciencia de la humanidad. Sin embargo, desde su llegada a Berlín, Hegel había empezado a examinar y reconsiderar seriamente su postura sobre el judaísmo; y el ímpetu para esta reevaluación le vino casi con seguridad de su estrecha amistad con Eduard Gans. Por otra parte, y hasta donde podemos saber, Hegel jamás tuvo el más leve conocimiento de ninguno de los escritos no bíblicos del judaísmo (el Talmud, por ejemplo), e igualmente parece haberle sido prácticamente ajeno el desarrollo del judaísmo desde los tiempos de Roma [35]. Gans estaba profundamente interesado por las cuestiones sobre el judaísmo y la relación que pudiera guardar con ellas la filosofía hegeliana; y es prácticamente seguro que Hegel comenzó a cambiar de parecer sobre el estatuto histórico del judaísmo a la luz de las cuestiones planteadas por Gans.

El judaísmo presentaba un problema distinto a los ojos de Hegel, pues, dada su visión de la historia, esta religión tendría que haber desaparecido juntamente con la egipcia, la griega y la romana. Tras haber jugado, al igual que estas, su papel en un estadio de la historia, no tenía ya ninguna razón para existir, puesto que sus propios problemas internos (que Hegel veía resueltos en el cristianismo) deberían haber minado gradualmente la capacidad de los judíos para mantener su religión, de igual modo que los problemas de la religión griega habían debilitado inevitablemente la capacidad de los helenos para mantener sus creencias religiosas y su modo de vida.

En un primer momento pareció que Hegel atribuía la supervivencia del judaísmo simplemente a la tenacidad de los propios judíos en aferrarse a prácticas legalistas muertas. En sus primeras lecciones sobre judaísmo de su período berlinés en 1821, Hegel seguía sosteniendo que la conciencia religiosa de

los judíos era esencialmente servil, puesto que Dios era representado como un poder "abstracto" que requería una obediencia absoluta, y cuyos mandamientos, por causa de la "abstracción" de la concepción judía de Dios y de dichos preceptos, no podían ser comprendidos racionalmente. Cuando volvió a tratar este tema en 1824, las cosas habían cambiado drásticamente; en 1824, Hegel presentó de repente al Dios judío como una concepción más "espiritual" que ninguna de las anteriores versiones religiosas de la divinidad, viendo en la "sabiduría" uno de los rasgos distintivos de la divinidad judía. Lo cierto es que lo que en 1821 se le había aparecido solo como servil (el "temor al Señor") se había convertido hacia 1824 —después de iniciada su amistad con Gans— en el "comienzo de la sabiduría" (si bien Hegel había citado ya anteriormente el mismo pasaje bíblico en la sección sobre el amo y el esclavo en la *Fenomenología*). Hacia 1827, Hegel describía al Dios judío como la encarnación de "bondad y sabiduría", y, en un desarrollo aún más sorprendente, colocaba a la religión judía a un nivel "superior" a la de los griegos, invirtiendo con ello por completo sus anteriores posiciones.

La religión judía aparece representada en 1827 como el punto en donde lo "divino" y lo "natural", junto con lo "ideal" y lo "real", iban a ser concebidos como una "unidad" existente. En tanto que tal, el mundo natural en el judaísmo aparece como una "manifestación" del "sujeto" divino, aunque esta manifestación no puede ser nunca adecuada a aquello que ella manifiesta. Es este sentido, sostenía Hegel, el que le da al judaísmo su carácter de religión de la "sublimidad", del inimaginable poder de lo divino sobre todo lo demás.

Gracias a esta concepción, sostenía también Hegel, el judaísmo pudo concebir la naturaleza como un "prosaico" estado de cosas inserto en un conjunto de conexiones de carácter legal; ciertamente, el mismo concepto de "milagro" no hubiera tenido el menor sentido sin semejante concepción; mas con ella, el judaísmo preparó el camino al tratamiento científico de la naturaleza en términos de su legalidad[36]. Así, el verdadero "milagro" —la aparición del espíritu, *Geist*, en la naturaleza— se convierte en el judaísmo en objeto explícito de reflexión, y la "verdadera" aparición del espíritu como «espíritu de la huma-

nidad y de la conciencia humana del mundo» es implícita, aunque no totalmente, propuesta como objeto de reflexión religiosa [37]. Dios es visto en el judaísmo como el "creador" del mundo, no como algo sujeto a una "necesidad" superior, al modo en que lo estaban las divinidades griegas. En tanto que creado por Dios, el mundo es básicamente "bueno"; ahora bien, contemplada desde esta perspectiva, la religión judía vino a establecer las bases de lo que podría asemejarse mucho a la misma filosofía especulativa de la naturaleza de Hegel. De este modo, hacia 1824 y luego decisivamente en 1827, Hegel había invertido totalmente su posición, teniendo ahora al judaísmo por la primera gran religión de la libertad, en lugar de la religión del servilismo, como había mantenido durante casi toda su vida.

Pero Hegel no acababa de sentirse del todo cómodo con este análisis del judaísmo, puesto que con él ponía potencialmente en entredicho gran parte de su énfasis sobre el cristianismo como la religión moderna en exclusiva. En sus lecciones finales de 1831 sobre la filosofía de la religión, volvió a la cuestión del judaísmo como la religión de la libertad, pero, con más insistencia aún de la que había puesto en 1827, subrayó las que le parecían ser fatales contradicciones internas del judaísmo que le impedían aspirar a ser una religión apropiadamente *moderna*. El judaísmo seguía siendo unilateral, concluía Hegel, en el sentido de que seguía presentando a la divinidad como una deidad nacional; y aquí estaba su contradicción básica, al mantener por una parte que Dios era el Señor de todas las cosas, mientras por otra seguía afirmando al mismo tiempo que Dios era solo la deidad de un pueblo "elegido" particular. Además, la idea judía de Dios, aunque sublime y profunda, era sin embargo lo suficientemente abstracta como para que «las leyes no aparecieran como leyes de la razón, sino como prescripciones del Señor» [38]. De este modo, la ley divina y la humana no estaban lo suficientemente diferenciadas, y el formalismo legal ha permanecido como característica intrínseca de la religión judía y de su forma de vida.

La religión romana como preparación del fundamento para el cristianismo

La religión romana aparece de manera consistente en las *Lecciones* de Hegel como la sucesora natural de las religiones griega y judía, aunque la caracterización de la religión judía como primera religión de libertad hacía difícil mantener esa división. También el análisis de la religión romana formaba parte de la concepción general articulada por primera vez en la *Fenomenología*. Era la religión de la *Zweckmäßigkeit*: la "conveniente" o "adecuada a un propósito".

En el pensamiento original de Hegel, la religión romana era la sucesora conceptual de la religión griega; pero en su presentación posterior en Berlín, la religión romana aparecía como la unidad frustrada de los principios de las religiones griega y judía, en cuya unión había desaparecido, sin embargo, lo que era peculiar de cada una de ellas. La belleza de las múltiples divinidades griegas fue abandonada en favor de la concepción de una variedad de divinidades prosaicas que no eran sino medios para lograr objetivos seculares, y la unidad del Dios judío fue reemplazada por una abstracta, si bien comprehensiva y unificada, vocación de Estado. Para el modo de vida romano, lo divino era esencialmente solo un medio para alcanzar el dominio y la conquista del mundo por Roma. Así, el carácter esencialmente práctico de los romanos quedó expresado en la subordinación de todos los otros pueblos a su imperio y en la reunión de sus diversos dioses nacionales en un "panteón", una especie de cajón de sastre subordinado a un único "Jupiter Capitolinus", al igual que estaban asimismo subordinadas todas las naciones a la voluntad de Roma [39].

La propia concepción religiosa romana no tenía virtualmente significado alguno, careciendo incluso de la posibilidad de concebir siquiera la unidad del panteón (que apenas era otra cosa que un conglomerado exento de cualquier principio); mas esta situación tuvo el efecto de crear la posibilidad de una "religión del mundo", que finalmente llegó a plasmarse en el cristianismo. Los romanos, como decía Hegel, creían que «había que servir a Dios por amor [...] a un propósito humano. El contenido no empezaba, por así decirlo, por Dios» [40]. La alie-

nación del resto de la totalidad y la ausencia del sentido de un objetivo común concreto dejaron sin embargo a los individuos en libertad de desarrollar sus propios proyectos contingentes al igual que su subjetividad. El contenido de la religión romana era una "interioridad abstracta", el desarrollo de la subjetividad individual como sentido de conciencia individual que era el asiento de la autoridad normativa: la formación de un "yo" como ser normativo con independencia del lugar que se ocupase en el mundo social del imperio [41].

Sin embargo, la universalidad de este imperio y el desarrollo de la "interioridad abstracta" exigían dar algún contenido a la idea de un propósito divino. La religión romana no era una religión en absoluto, pero de facto la universalidad del dominio romano y la abstracción de su religión hacían sumamente fácil para una de las muchas religiones "nacionales" de la época erigirse en la religión oficial de Roma (y por tanto, del mundo). El resultado fue lo que Hegel había llamado en la *Fenomenología* "conciencia desgraciada", con su concomitante "angustia". En sus lecciones de 1831 retomó aquella denominación, describiendo ahora a la religión romana como «la monstruosa mezcla de infelicidad y malestar que iban a ser los dolores de parto del nacimiento de la religión de la verdad» [42]. Esa "infelicidad" creó «el impulso, generado por la destrucción de los espíritus populares particulares y de las deidades naturales del pueblo, para conocer a Dios en una forma espiritual universal» [43].

Pero para que semejante religión triunfara, tenía que ser una religión que acogiera con comodidad a los alienados y ahora "subjetivos" miembros del imperio, y que implicara a su vez que sus contenidos fueran algo que los sujetos reflexivos que pensasen por sí mismos pudiesen afirmar racionalmente. Y esta religión entró en escena bajo la forma del cristianismo, en donde lo divino se "revela" totalmente a sí mismo. En el lenguaje de Hegel esto venía a significar que lo que se revelaba en la práctica religiosa cristiana era que Dios no era un "más allá", no era algo situado sobre y frente al mundo, no era una entidad que existiera fuera del mundo, sino el "principio" divino mismo cuya "realización" era la vida auto-consciente humana. Ese "principio" inserto implícitamente en la naturaleza —que el universo está ordenado para producir y sostener necesariamen-

te la aparición de la vida auto-consciente en la Tierra— es lo "divino", y la comunidad religiosa humana que llega a entender esto, se da perfecta cuenta de que lo divino está, por esa razón y según su modo figurativo, "presente" en ella, que ella forma una unidad con lo divino. Como dice Hegel, para el cristianismo, «la comunidad misma es el espíritu existente, el espíritu en su existencia, Dios existente como comunidad» [44]. La conciencia implícita de tal unidad de lo divino y lo humano monta el escenario para una "reconciliación" entre Dios y el hombre; en el cristianismo, lo divino pierde su carácter de extrañeza, deja de ser "otro" respecto al género humano, y resulta patente que los intereses superiores de la humanidad y lo divino mismo no están reñidos. En todas las demás religiones, la divinidad se mantiene extraña y ajena a los quehaceres humanos, teniendo, por así decirlo, sus propios intereses que no coinciden necesariamente con los de la humanidad, o, cuando así ocurre, coinciden solamente con los de una porción de la humanidad (como en el caso de todos los dioses "nacionales"). Sin embargo, puesto que el principio divino del universo es en el cristianismo aquel que conduce a la aparición de la vida auto-consciente en la Tierra (es decir, a la aparición del "espíritu"), no es posible excluir a nadie de la comunidad religiosa. Es la vida humana auto-consciente como tal, no la vida de una nación particular, lo que está encarnado en el principio divino. El cristianismo es así la primera religión verdadera de la "humanidad", y no solo la de una comunidad o tribu particular.

Esto planteaba las mismas cuestiones que fueron constantemente planteadas contra la filosofía de Hegel y, en particular, que la suya no era realmente una filosofía cristiana en absoluto. Hegel defendió con vehemencia su convicción (que seguramente era auténtica) de que su pensamiento no era solamente una variedad del pensamiento cristiano, sino que era cristianismo puro y simple, cristianismo "en su verdad". Al hacer esta afirmación, Hegel era también plenamente consciente de hasta qué punto sus ideas diferían de lo que entonces se enseñaba como cristianismo ortodoxo. Contra las críticas, por ejemplo, que lo acusaban de no contrastar sus opiniones con las escrituras, Hegel replicaba simplemente que tales críticas se apoyaban en concepciones indefendibles de lo que significaba leer un texto, ale-

gando que las doctrinas requieren interpretación y que el texto de la Biblia no es una colección de manifestaciones evidentes por sí mismas de fe cristiana.

Como Hegel decía en sus conferencias: «A nadie le sirve en absoluto de ayuda decir que sus pensamientos se basan en la Biblia», puesto que «tan pronto como la religión deja de ser simplemente la lectura y repetición de pasajes, tan pronto como comienza lo que se llama explicación o interpretación, tan pronto como se intenta descubrir el significado de las palabras de la Biblia mediante inferencia y exégesis, se entra de inmediato en el proceso de razonar, reflexionar, pensar; y la cuestión se convierte entonces en la de cómo deberíamos conducir este proceso de pensar, y si nuestro pensar es correcto o no». Hegel continuaba observando que «la interpretación de la Biblia exhibe, empero, su contenido en la forma de una época particular; la forma de hace un millar de años era totalmente diferente de la de hoy» [45].

Una buena parte de las conferencias de Hegel estaba relacionada, por tanto, con sus reinterpretaciones, siempre controvertidas, de la doctrina cristiana a la luz de su concepción idealista de la religión. Y esto requería, por supuesto, el examen de muchas doctrinas cristianas —como la de la "creación" o la de Dios "engendrando un hijo"— solamente como metáforas de verdades "más profundas" acerca del *Geist* en ellas contenido.

Jesús y el cristianismo

Hegel comprendió también que tenía que explicar detalladamente lo que para él era la doctrina de Jesús como mediador y salvador, y articular también lo que entrañaban esa concepción de Dios y la doctrina de la humanidad y divinidad de Jesús de Nazaret. Contemplado únicamente como persona, decía Hegel, Jesús solo puede ser considerado como un gran maestro (al igual que Sócrates) y un mártir de la verdad. Como maestro, Jesús «vive solamente para la verdad, solo para la proclamación de esta; su actividad consiste únicamente en completar la conciencia superior de la humanidad» [46]. Al centrarse de este modo en la proclamación de la "verdad", Jesús deja

de lado todos sus intereses normales y se comporta "como un profeta" a través del cual "habla Dios"; Jesús es «el obrar de Dios en un ser humano, de suerte que la presencia divina se identifica esencialmente con este ser humano», pero «no como algo sobrehumano» [47].

Mas esta es solamente la doctrina de Jesús en tanto que ser humano. Solamente en su muerte es cuando el verdadero elemento religioso de la vida de Jesús alcanza su realización. En su muerte queda patente que Jesús era ciertamente humano; para sus seguidores, esta muerte había mostrado la fragilidad y contingencia de todo lo que es finito y limitado, y por tanto la fragilidad de todo lo que nos es más querido y valioso; y en su adhesión a la verdad proclamada, él mostró que lo que estaba en juego no era alguna enseñanza particular, ni siquiera sobre la moralidad o la conciencia (por importante que tal enseñanza fuera para el cristianismo), lo que estaba en juego era «la relación infinita con Dios, con el Dios presente, la certeza del reino de Dios» [48]. Esto solo se pone de manifiesto en la formación de la comunidad cristiana que da a la muerte de Jesús una "interpretación espiritual", en el sentido de que «lo humano, lo finito, lo frágil, lo débil y lo negativo son un momento de lo divino, están en el interior de Dios mismo [...], el significado adscrito a la muerte es que a través de la muerte el elemento humano se vacía y vuelve a ponerse de manifiesto una vez más la gloria divina» [49].

Hegel citaba Juan 16,13: «Él os guiará a toda la verdad», interpretando este pasaje como «solamente aquello hacia lo cual te conduzca el espíritu será la verdad» [50]. Del mismo modo, Hegel interpretaba la idea de que Cristo murió por todos en el sentido de que había sido «no un simple acto, sino la historia eterna divina: es un momento de la naturaleza de Dios mismo, que ha tenido lugar en Dios mismo» [51]. Lo que aquí queda implícitamente revelado es la estructura divina de la vida racional auto-consciente, dentro de la cual mueren y nacen necesariamente otros individuos, y el hecho de que este proceso es parte de una "historia" divina del mundo, no un accidente contingente. La muerte de Cristo *revela* así, como decía Hegel en 1831, la naturaleza de Dios: «El curso de la vida que consiste en ser el universal que tiene su ser en y para sí mismo, y que sin

embargo al obrar así es idéntico consigo mismo: consiste en ser este silogismo», en ser la unidad de lo "universal" y lo "individual" [52]. Jesús es divino en el sentido de que su muerte revela la divinidad que hay en él e, implícitamente, en *todos* nosotros. Jesús es así más que un mero profeta; por virtud de su devoción a la "verdad" y su incitación a la comunidad a interpretar su muerte de una manera espiritual, Jesús encarnó y "reveló" la estructura divina del mundo en la expresión de sí mismo y por sí mismo y en la interpretación dada a su muerte por sus seguidores.

Lo que la vida de Jesús revela es la eternidad de la vida misma, y la reconciliación sobreviene cuando se toma esta verdad como necesaria y buena. Hegel excluye explícitamente la inmortalidad personal como parte de su doctrina. El «deseo de vivir eternamente —decía a su audiencia en 1827— es una representación infantil. El ser humano como cosa viviente singular, su vida concreta, su vida natural, deben morir [...]. La cuestión real es que la humanidad es inmortal solo a través de la actividad cognitiva, porque solo en la actividad de pensar es el alma pura y libre, en lugar de mortal y semejante a la de los animales» [53]. La comunidad cristiana experimenta esta verdad de manera expresiva como la comunión de los compañeros creyentes que consideran que lo divino (la eterna vida racional auto-consciente) tiene para ellos absoluto valor e importancia y que se ven por tanto reflejados en la estructura de la divinidad y al unísono con ella.

En la muerte de Jesús, decía Hegel, encontramos el "más espantoso de todos los pensamientos", que "Dios ha muerto", que todo lo que consideramos de más valor se ha ido o se irá, de suerte que se instala en nosotros la "desesperación como verdad suprema". Este sentimiento es, sin embargo, rápidamente apaciguado por la "resurrección", por la idea de que Dios vuelve de nuevo a la vida, de que «Dios se mantiene a través de la muerte, de suerte que este proceso es más bien una condena a muerte de la muerte, y una resurrección a la vida» [54]. Es decir, que el *Geist* se renueva eternamente, aunque nazcan y mueran los agentes individuales que lo sostienen. Es la intuición "representacional" de esta idea en la comunidad cristiana, que se institucionaliza a sí misma en una Iglesia con una

doctrina, lo que facilita la reconciliación de lo humano con lo divino. Las doctrinas cristianas tales como la de la "santa comunión" significan que la «conciencia presente de Dios, de unidad con Dios [...], el sentimiento de la presencia inmediata de Dios dentro del sujeto» están insertas en estos ritos y ceremonias[55]. (Es interesante observar que Hegel rechaza la interpretación de la comunión como un mero acto simbólico de conmemoración: en la comunión cristiana, el creyente se encuentra, en ese momento ritual, identificado con el orden divino del mundo; el "cuerpo" y la "sangre" de Cristo consumidos son el "espíritu de la comunidad religiosa" misma, puesto que el cuerpo físico de Cristo ha sido "espiritualizado" en la comunidad de la fe.) Pero Hegel deja también claro que lo que está en juego es la eternidad de la vida misma y la creencia en que la vida —y, lo que es aún más importante, la vida racional autoconsciente— no es un accidente cósmico, sino algo intrínseco a la estructura del propio universo.

La religión cristiana era, pues, "universal". No la religión nacional de un "pueblo" o de una cultura, sino la religión de la humanidad, el medio por el cual la humanidad podría llegar a entenderse verdaderamente a sí misma; y también por ello iba a ser la religión de la libertad realizada. El Dios cristiano, interpretado como lo hizo Hegel, no era una entidad ajena a la humanidad a la que imponía sus mandatos, sino que era el principio básico de la "subjetividad", de la misma vida racional auto-consciente, la cual, aunque discernible ya esquemáticamente en la naturaleza, llega a la plena conciencia de su propia esencia auto-determinable en la religión cristiana. Era esta, pensaba Hegel, una actitud *religiosa*, porque se expresaba a sí misma en una actitud reverencial hacia la vida y la divinidad en general; podíamos "dar gracias" por existir, podíamos comprender que nuestras vidas particulares eran solo una parte del curso divino de la vida, que nosotros dependíamos de ese divino curso para nuestra existencia y la realización de nuestros intereses más queridos; podíamos elevarnos por encima de nuestros intereses finitos hasta una reconciliadora unidad con lo divino, entendiendo nuestra propia muerte como parte necesaria de ese divino curso de la vida que era intrínsecamente bueno en sí. Lo que es divino no es la humanidad como tal,

sino el "principio" del "espíritu" de auto-determinación que lleva a la humanidad a la plena conciencia de sí misma, siendo así la comunidad religiosa cristiana la forma por la cual Dios mismo cobra primeramente plena conciencia de Su naturaleza —por la cual Dios se *revela* totalmente a Sí mismo por virtud de nuestro entendimiento reflexivamente auto-consciente de la naturaleza divina del universo.

A la luz de esta concepción, concluía Hegel, no tiene por qué haber ninguna escisión entre la aceptación de una perspectiva cristiana y una sensibilidad plenamente modernista. El cristianismo era, con plena certeza, la única religión totalmente *moderna* y la única compatible con el tipo de institución necesaria para el desarrollo de la vida moderna. La fe en Dios era la fe en la eternidad de la vida (aunque no de la vida individual de cada uno) y en la bondad del ser, en la convicción de que lo absolutamente bueno en la vida estaba escrito en la estructura de las cosas, y que nosotros, la humanidad en su dimensión global, éramos colectivamente capaces de llevar a cabo realizaciones graduales de ese bien, cuya puesta en práctica, por otra parte, podría ser sustancial en nuestras propias vidas.

En una observación poco científica y que a buen seguro no pudo haber entendido, Hegel aseguró a sus lectores de la *Enciclopedia* y al auditorio que seguía sus clases sobre "filosofía de la naturaleza", que no era posible, por ejemplo, que los cometas chocaran con la Tierra, porque el sistema solar es un *sistema*, y los planetas que hay en él se «protegen contra esos cuerpos, es decir, que funcionan como momentos orgánicos necesarios del sistema y en cuanto tales deben preservarse a sí mismos» [56]. Sin limitarse a apelar a la idea de que es meramente "improbable", a causa de la inmensidad del espacio, que los cometas puedan colisionar devastadoramente con la Tierra, Hegel aseguraba a sus oyentes que los cometas «no vienen como visitantes ajenos, sino que son generados en el sistema solar, que fija sus órbitas; puesto que los demás cuerpos del sistema solar son igualmente momentos necesarios del mismo, ellos preservan por tanto su independencia frente a los cometas» [57]. La vida misma, pensaba Hegel, era tan importante para la estructura de las cosas, que no era posible que fuera también una cosa finita, frágil, que pudiese perecer o ser aniquilada en algún cataclismo.

FILOSOFÍA DEL ARTE

El arte como "Idea"

Las lecciones de Hegel sobre estética se cuentan también entre sus más celebradas y escuchadas disertaciones, pues no en vano versaban sobre una materia que le estaba más próxima y le era más querida que ninguna otra. Se trata además de la materia sobre la cual elaboró y desarrolló más ideas nuevas que sobre cualquier otra durante su estancia en Berlín.

El arte es una de las formas del "espíritu absoluto", las prácticas mediante las cuales la humanidad reflexiona colectivamente sobre sus "intereses más elevados". Aunque el arte puede ser utilizado para satisfacer otros fines, como el entretenerse, divertirse o relajarse, su significación más genuina reside en su capacidad de provocar de una cierta manera la reflexión sobre nuestros intereses más altos. La "necesidad universal del arte", dice Hegel, no está en que brinde una cierta relajación al final de una jornada dura, aunque a veces lo haga; la necesidad específica de algo que vaya más allá del simple entretenimiento está en la «necesidad racional que tiene el hombre de elevar su mundo interno y externo hasta su conciencia espiritual como objeto en el cual reconoce de nuevo su propio yo» [58]. El arte no puede ser por tanto una mera técnica, el resultado de poseer ciertas habilidades que puedan ser puestas en uso para satisfacer ciertos fines dados de antemano (como la necesidad de diversión o de entretenimiento). El arte debe establecer por sí mismo sus propios fines y satisfacer, como las otras formas del espíritu absoluto, su vocación de traer a «nuestras almas y expresar lo *divino*, los intereses más profundos y las verdades más comprehensivas del espíritu» [59].

Pero el arte hace esto, argumentaba Hegel, manteniéndose, por así decirlo, a medio camino entre «la sensualidad inmediata y el pensamiento ideal» y ofreciéndonos así una exhibición de la "Idea" en forma sensible [60]. La "Idea" en este sentido es la "totalidad" normativa en cuyo horizonte cobra sentido nuestra situación, y a través del arte (y también de la religión y de la filosofía) obtenemos como un reflejo del lugar que ocupa nuestra situación en esa "totalidad" normativa. Los medios de que

se vale el arte para realizar esta función son el diseño y la configuración de elementos sensoriales (piedra, arcilla, óleo sobre lienzos, sonidos y tonos, palabras, etc.) en formas que permiten que esa "Idea" sea reflejamente captada por aquel que percibe la obra de arte y cuya imaginación queda así estimulada para pensar acerca de la "totalidad". Cuando una obra de arte acierta a cumplir a la perfección este objetivo, entonces nos ofrece lo que, en palabras difícilmente traducibles, llama Hegel *"sinnliche Scheinen der Idee"*, "apariencia sensorial de la Idea", y es por eso asimismo *bella*[61]. (La naturaleza —en particular, la naturaleza *viva*— puede ser también bella, pero solo de un modo derivado; su belleza está en *nuestra* percepción de la "Idea" que en ella opera.)

Dicho en la fraseología de Hegel, el *contenido* del arte es por tanto la "Idea", y la *forma* de una obra de arte es el modo específico en que ha sido ordenado y configurado el material sensible[62]. (Así por ejemplo, la forma de una escultura es piedra esculpida.) Al asumir esta concepción del arte, sostenía Hegel, uno asume implícitamente una norma que nos enseña cuándo una obra de arte es absolutamente perfecta: para serlo, esa obra tendría que representar lo que Hegel llama el "Ideal"; lo cual exigiría no solamente que la obra fuese "bella", sino también que la particular *"gestalt"* o configuración del material sensible moldeado por el artista se adecuase perfectamente a la concepción de la totalidad normativa que le da significado. Es decir, cuando "forma" y "contenido" estuvieran engranados a la perfección hasta adecuarse mutuamente, y la obra nos brindase una comprensión total, completa y reflexiva de la totalidad normativa, de la "Idea". El arte como práctica social tiene por tanto una teleología que le es inherente y que está relacionada con el grado de perfección con que realice ese "Ideal".

El problema del arte moderno

Como siempre, Hegel estaba especialmente interesado por el estatuto del arte *moderno* y por el papel que el arte podía jugar en la vida moderna. Él no podía abandonar su convicción de que, de alguna manera, los griegos habían elevado el arte a su

más alto nivel de realización, al "Ideal", y de que la escultura, la tragedia, la poesía y la comedia helenas eran superiores a las que pudieran producir los modernos; pero igualmente estaba convencido de que en todo caso sería inútil e insensato que los modernos trataran de reanimar el arte griego. La cuestión que se le planteaba a Hegel era, pues, qué papel podía jugar el arte en la vida moderna y que *solo* el arte *en cuanto arte* podía jugar.

Parte del problema residía, por supuesto, en el hecho de que la Edad Moderna estaba fragmentada de un modo desconocido en el mundo antiguo. En sus lecciones observaba Hegel que, en el ámbito de la vida moderna, las exigencias relativas a las actividades de la vida cotidiana y las que se derivan de las aserciones racionales, reflexivas, gobernadas por principios, que son típicas de la modernidad *parecían* estar, ciertamente, en mutuo conflicto, de suerte que la cultura moderna «produce esta oposición en el hombre, haciendo de él un animal anfibio, porque ahora tiene que vivir en dos mundos que se contradicen entre sí [...], y oscilando de un lado a otro, no puede encontrar entera satisfacción en ninguno de los dos extremos» [63]. El problema es que la vida moderna parece encarnar un sentido de la "totalidad" que no se deja capturar plenamente en una obra de arte, con el resultado de que "forma" y "contenido" parecen caminar separadamente en el arte moderno; la vida política moderna, modelada sobre la ley constitucional y la práctica burocrática, y las prácticas de la ciencia moderna parecían estar estructuradas dentro de un "espacio social" que no se dejaba captar plenamente en una obra de arte. El arte moderno parecía, por tanto, incapaz en principio de realizar ese "Ideal" que es el corazón de la experiencia estética.

¿Cómo podría un arte totalmente *moderno* satisfacer la tradicional vocación del arte en una era tan fragmentada? Para responder a esta cuestión, Hegel llegó a la conclusión de que necesitaba también una "fenomenología" de la historia del arte, a fin de descubrir qué se requería del arte en su relación con el desarrollo histórico de nuestras concepciones de la totalidad normativa en cuyo horizonte logramos comprendernos a nosotros mismos. Para acometer esta empresa, Hegel expuso durante varios años ante sus oyentes una historia "fenomenológica" del arte, desde el tiempo de los egipcios hasta el actual

(al igual que lo hizo en sus *Lecciones sobre filosofía de la religión*), y, a la par, una serie de detalladas discusiones sobre la naturaleza de las diversas artes. (Por comprensible falta de espacio, las luminosas observaciones de Hegel sobre las artes particulares —arquitectura, escultura, pintura, música y literatura— apenas podrán ser discutidas aquí) [64].

Hegel sostenía que para comprender el arte en términos de su propia teleología, había que dividirlo en tres períodos: simbólico, clásico y romántico. Y estos períodos serían a su vez divididos teniendo en cuenta el modo en que los hombres de cada una de esas épocas históricas hubiesen captado la verdadera "Idea" de las cosas, que es tanto como decir hasta qué punto tenían los hombres de cada época un sentido bien articulado de un orden racional normativo. Según esto, los egipcios formularon el arte "simbólico" y los griegos el "clásico", mientras que se entendía que el período moderno debía ser el desarrollo completo del arte "romántico".

Arte egipcio, arte griego y arte romántico

La vida egipcia estaba caracterizada por una comprensión solamente abstracta, y por ende, no totalmente racional de la "Idea". De ahí que el arte de los egipcios, al igual que la religión, fuese necesario y primariamente "simbólico". La forma (el modo en que fueron configuradas la arquitectura y la escultura egipcias) no podía adecuarse al contenido, dado su carácter tan extremadamente abstracto y tan internamente imperfecto. Y al ser por necesidad tan poco claro respecto a lo que trataba de decir, el arte egipcio tuvo que presentar sus verdades de un modo "simbólico", limitándose a una «mera búsqueda del retrato, mientras carecía de una real capacidad de verdadera presentación» [65]. Como tal, ese arte era "sublime", puesto que la "Idea" en él expresada era "inmensurable" y siempre "trascendente" al mundo de la apariencia [66]. El arte simbólico produce así siempre la sensación de llevar inserto un significado más profundo que finalmente no se deja desentrañar, que parece apuntar a algo más allá de sí mismo que no puede ser adecuadamente expresado.

El arte griego, por su parte, es "clásico" porque solo él cumple el "Ideal" artístico. La concepción griega de la divinidad como religión de la belleza era totalmente capaz de expresarse a sí misma en obras de arte que eran bellas, puesto que en la religión griega no había supuestas verdades que estuvieran más allá de su presentación en obras plenas de belleza. Los dioses eran idealizaciones de la humanidad: libres, jóvenes e inmortales. Como tales, podían ser representados adecuadamente de forma humana, particularmente en la escultura. La mayor ganancia en realismo que marcaba la escultura griega respecto a la egipcia no era por tanto, a juicio de Hegel, una mera cuestión de habilidad técnica griega; la perfección de aquella técnica estaba motivada por la naturaleza misma de la religión griega, por una concepción que premiaba el acierto en la tarea de plasmar más perfectamente las esculturas de los dioses. El mayor realismo y variedad de la escultura griega no hubiera hecho, por ejemplo, a una estatua egipcia más representativa de las divinidades egipcias, y de ahí que los escultores egipcios careciesen de una motivación que los empujara a perfeccionar su técnica en esa dirección.

Forma y contenido se fundieron en el arte griego, logrando así la realización del "Ideal". En el arte griego, la obra de arte (como configuración específica de material sensible) no apunta a algo más allá de sí misma para cobrar significado; como dice Hegel, «en la existencia externa, por sí misma, expresa y se muestra solo a sí misma» [67]. Dado que el verdadero contenido, es decir el "Ideal", el "punto focal" de todo arte verdaderamente bello es, como subraya Hegel, lo que podemos llamar "humanidad", ello implica, naturalmente, que la configuración particular del material sea tal que su "significado" venga a coincidir o adecuarse con esa misma configuración particular [68]. Pero solo hay una configuración que sea realmente capaz de cumplir este requisito: la forma humana, puesto que solo la forma corporal humana expresa "conocimiento y voluntad", «lo espiritual en un medio sensible» [69].

La divinidad griega estaba concebida en términos de una pluralidad de dioses individuales con forma corporal humana, y ello la hizo idealmente adecuada para ser retratada de un modo "Ideal", y así fue como acertó a realizar el arte griego lo

que es inherente al verdadero concepto de arte. «Nada —repetía una y otra vez Hegel a sus oyentes— puede ser o devenir más bello» [70]. Pero, de modo similar, solo la divinidad griega es idealmente adecuada para la escultura griega; cada dios individual puede ser representado en su individualidad fija y bella. Sin embargo, la pluralidad de dioses en la religión griega introduce un elemento de contingencia en la concepción misma de la divinidad. Consecuencia de ello es que las representaciones literarias y poéticas exhiben inevitablemente los aspectos más contradictorios de la concepción griega del orden normativo, socavando con ello el "Ideal" contenido en el arte heleno.

La concepción romántica del arte viene impuesta por el modo en que llegó a ser concebido el orden normativo, en términos de elementos que no son susceptibles de recibir "idealmente" una configuración específica, en particular, en el modo en que se resiste la espiritualidad cristiana a dejarse capturar adecuadamente en la escultura o la arquitectura. Las configuraciones específicas de tales obras no podrían expresar totalmente la "interioridad" que el cristianismo considera tan esencial para la vida humana; la escultura cristiana ha tendido así a apuntar más allá de ella misma a otro significado "espiritual" que no podría ser capturado, por poner un ejemplo, en un busto de un Jesús sufriente o un fervoroso apóstol. En este sentido, el arte "romántico" cristiano era similar al arte simbólico; pero mientras en el arte simbólico el significado al que apunta la obra es en sí mismo abstracto y vago, en el arte cristiano los significados pueden estar más precisamente referidos a doctrinas específicas de fe y espiritualidad. El problema que se le plantea al arte en la concepción cristiana es que esos significados no son ni pueden ser plenamente especificados por el arte mismo, sino por algo distinto, que es la teología; y, tal como esta noción de lo subjetivo ha continuado desarrollándose en la modernidad, esos contenidos solo podrían ser plenamente especificados, en última instancia, por la filosofía misma.

La dinámica que subyace al desarrollo y ejecución del arte romántico es tal que una forma de vida basada en la noción de este tipo de interioridad debe llegar necesariamente a la conclusión de que la "belleza" no puede agotar la "verdad"; que el entendimiento de la "Idea", del orden normativo en su plena

racionalidad, arroja cosas no necesariamente capturadas por el ideal de belleza. La belleza "superior" solo puede ser concebida como algo interno, como algo que no camina necesariamente al unísono con la encarnación sensible; en última instancia, y para tal forma de vida, ese ideal superior solo puede ser la «belleza del sentimiento profundo» [71].

El desarrollo del arte romántico es por tanto el desarrollo de la modernidad misma a partir del principio cristiano de "interioridad". El «verdadero contenido del arte romántico —decía Hegel— es la absoluta interioridad», y el contenido del arte está por ello abierto a una extensión infinita de su materia, a una «multiplicidad sin fronteras» [72]. El ámbito entero de la vida humana subjetiva se torna en terreno del arte, y, no por accidente, las artes primarias de la vida moderna son la pintura, la música y la poesía (literatura), porque estas son las configuraciones sensibles más capaces de expresar el tipo de subjetividad que se convierte en punto focal y contenido de todo arte moderno. Igualmente se sigue, continuaba argumentando Hegel, que en el arte moderno, la función esencial de la materialidad sensible artísticamente configurada es apuntar de nuevo a la interioridad, mostrar a la «mente y el sentimiento como el elemento esencial» [73]. Así, para el arte moderno, «todo y cualquier material» (y hasta, añade Hegel, «flores, árboles y el más común de los utensilios caseros») tiene cabida en la obra artística; nada puede ser excluido en principio, puesto que cabe emplear justamente cualquier cosa para construir una obra que revele algo sobre la verdad de la interioridad de la vida humana subjetiva, libre y auto-determinada libremente [74].

El arte romántico: Del tema religioso al interés secular

El "Ideal" romántico no podía, sin embargo, comenzar su desarrollo en ese punto. Histórica y conceptualmente, tenía primero que especificarse a sí mismo invocando la noción de una «reconciliación de la vida interior con la realidad», y así fue como se convirtió el *amor* —en un primer momento en forma de amor cristiano, religioso— en uno de los primeros ideales definitorios de lo romántico [75]. Cuando el cristianismo quedó

institucionalizado y el mundo fue reconfigurado a la luz de aquellos ideales cristianos, esta forma de interioridad, que era «exclusivamente religiosa al principio, pierde su actitud negativa hacia lo humano como tal; el espíritu rompe sus barreras, contempla un nuevo acomodo en su presente mundo y amplía su actual corazón secular» [76].

A partir de aquí, los temas del arte romántico comenzaron a abandonar el campo puramente religioso y a moverse hacia representaciones de honor subjetivo, de amor profano y de fidelidades de tipo caballeresco. Pero este movimiento intensificó la dinámica ya implícita en una forma de arte que enaltecía sobre todo la interioridad. De carácter exclusivamente cristiano en sus comienzos, y proponiéndose ilustrar y evocar la espiritualidad interna de esta religión, era inevitable que el arte se volviera a temas seculares, a lo puramente humano como tal.

En las fases iniciales de su orientación hacia temas profanos, esta temprana forma de arte moderno se interesó principalmente por la caballerosidad y por todo lo relacionado con ella, como las afrentas al "honor", no en términos de una norma objetiva, sino ateniéndose tan solo al circunstancial criterio de que hubiera sido injuriada la propia auto-concepción personal del individuo (lo cual significaba, por supuesto, que cualquier cosa podía ser considerada como una afrenta al honor). Sin embargo, la noción de amor romántico ofrecía más ricas perspectivas para este tipo de arte, puesto que también el amor, al igual que el caballeresco concepto del honor, estaba relacionado con el modo en que una persona es reconocida por otra en su individualidad. El amor es más auto-contenido ("infinito", como lo llama Hegel), en el sentido de que las partes implicadas (cuando el amor es correspondido) se dan mutuamente a sí mismas, en lugar de verse compelidas a ofrecer una reparación o vengar alguna ofensa al honor. Sin embargo, y al igual que el honor, el amor es contingente y personal; la persona ama de manera contingente a esta o a aquella otra persona, y el arte tiende naturalmente a concentrarse en las circunstancias más dramáticas que chocan con ese amor, o en los esfuerzos de los amantes por reunirse.

Los temas de la lealtad y la fidelidad *(Treue)* completaban el circuito del arte moderno inicial, puesto que trataban de la libre

elección efectuada por el propio sujeto de las obligaciones que decidiera imponerse a sí mismo. Las obras que celebraban las hazañas de los caballeros en defensa de los señores que habían escogido libremente, encarnaban la idea de «la libre elección por virtud de la cual no solo elige el vasallo al superior de quien va a depender, sino que decide también persistir en esa dependencia [...], que no es reconocida, por consiguiente, como un *deber* en tanto que tal, que tendría que ser realizado incluso en contra del contingente deseo del vasallo» [77]. Como los temas del amor profano, estos motivos caballerescos empiezan a introducir no una interioridad *religiosa*, sino las primeras manifestaciones de una interioridad *secular* que es totalmente modernista.

El arte moderno y el "fin" de la suprema vocación del arte

El estadio final del arte romántico —el arte moderno— hace explícito lo que estaba implícito en la transformación del arte cristiano de la interioridad en el arte secular de dicha interioridad. El objeto del retrato en arte se va convirtiendo cada vez más en un retrato de caracteres individuales en su plena subjetividad y contingencia, al que acompañan los gustos específicos, las aspiraciones y proyectos que hacen del retratado el individuo que es. Del mismo modo, el mundo que rodea a la persona individual se torna también, con toda su cotidianidad y contingencia, en objeto de tratamiento artístico. Shakespeare se convierte en el dramaturgo paradigmático moderno porque sus personajes están totalmente absorbidos por sus propios objetivos individuales y así, a veces, como Macbeth, se hunden en el mal, o, como Hamlet, se tornan en personajes introvertidos que «se sienten extraños, [que piensan] que nada es como debería ser [...] [y que] persisten en la inactividad de la intimidad de un alma bella» [78]. Con frecuencia cada vez mayor, el tema declarado del artista es el retrato de la "interioridad subjetiva" del individuo, puesto que tal interioridad subjetiva puede, como Hegel apunta, «mostrarse a sí misma en *todas* las circunstancias» [79]. Lo importante es que sea la subjetividad misma el objeto de la reflexión, en lugar de las circunstancias especí-

ficas que la rodean; el arte no necesita ser religioso, ni necesita tampoco en absoluto de nada particular para su contenido excepto que lo retratado sea lo humano, la subjetividad individual misma. De todo esto se desprende que «es la *subjetividad* la que, con su capacidad para sentir e intuir, con el derecho y el poder de su inteligencia, puede elevarse hasta el dominio de toda la realidad» [80].

Pero si absoluta y literalmente cualquier materia puede ser tema de arte, si lo importante al crear una obra de arte es que esa obra transmita algún sentido de la subjetividad individual que la ha animado, entonces el arte totalmente *moderno* estaría condenado a no aproximarse siquiera al "Ideal". Ante esta preocupación escéptica, Hegel concluía que para el arte moderno, «la concepción subjetiva del artista y la ejecución de la obra de arte» constituyen el principal empeño de introducción del "Ideal" en la obra [81]. Al concentrarse en su propia habilidad y en lo que ve, el artista plasma en la obra una concepción del orden normativo que opera en la vida moderna: esto es, que implícitamente todos somos capaces de auto-orientarnos, que ya no nos situamos a nosotros mismos en términos de un espacio social "sustancialmente compartido", sino de un espacio social que está internamente fragmentado según las líneas de la moderna individualidad. Y por tanto, argumentaba Hegel, no hay razón para negar que los resultados de tal esfuerzo puedan ser legítimamente clasificados como obras de arte.

Tal desarrollo de la importancia de la subjetividad del artista aparece en su forma más sobresaliente en la pintura y en la literatura modernas. Como ejemplos notorios, Hegel cita la pintura holandesa. En los maestros holandeses, decía a su auditorio, «el arte de la pintura y del pintor es lo que nos deleita y nos transporta» [82]. El tema de esos cuadros —vidas sosegadas, escenas domésticas, entornos de labranza— no tiene de por sí interés intrínseco; lo que interesa es la perspectiva subjetiva, realmente humana, que el artista acertó a capturar en ellos.

En el arte más reciente, sin embargo, esta dimensión se está disipando rápidamente en una exhibición de cualquier cosa que el artista (y, por implicación, su audiencia) encuentre reveladora; la obra de arte en nuestros días, decía Hegel, se ha convertido en «una producción en la cual el *sujeto* que la produce

solo se muestra a sí mismo» [83]. Para el arte totalmente moderno, la "Idea" que lo preside es la auto-determinante subjetividad actual. En palabras de Hegel, el arte plenamente *moderno* «hace de lo *Humanus* su nuevo sanctasanctórum; es decir, la profundidad y elevación del corazón humano como tal, lo universalmente humano en sus alegrías y penalidades, sus esfuerzos, hechos y destinos. Junto a esto, el artista encuentra su tema en sí mismo y es el actual espíritu humano auto-determinante que considera, medita y expresa la infinidad de sus sentimientos y situaciones» [84].

Con este desarrollo, el arte romántico alcanza en principio su plena madurez en tanto que arte *moderno* y comienza su propio proceso de disolución en términos de la capacidad del arte para cumplir su más alta vocación. La gran ruptura moderna en la auto-comprensión —que no existen normativas "dadas", que ya no hay acceso directo e inmediato a lo que la tradición, la naturaleza, Dios o los textos sagrados tienen que decirnos— ha traído consigo una significación diferente del arte. Al comprender la "Idea" como el orden normativo, como algo que ha sido producido por nuestra propia mente y nuestro espíritu, la humanidad alcanza a comprender que ella misma ha rebasado la capacidad del arte para expresar totalmente esa auto-comprensión moderna. Por eso, hacia 1828, Hegel dijo al empezar su serie de *Lecciones* que «el arte, considerado en su vocación suprema, es y permanece para nosotros una cosa del pasado» [85]. Actualmente, continuaba, somos más "reflexivos" y juzgamos en última instancia las cosas en términos de principios, leyes y cosas semejantes, que no son susceptibles de recibir su expresión más clara en las obras de arte. El tipo de unidad que haya dentro de la fragmentación del moderno orden normativo solo puede ser captado y entendido por algo que es fundamentalmente no estético, por una forma de pensamiento que Hegel identificaba como *filosofía*.

Las grandes cuestiones del derecho constitucional o el tipo de unidad que pueda haber en la moderna sociedad de mercado no pueden encontrar ya su mejor expresión en un poema o en una pintura, sino en una serie de complicados argumentos; más aún, explicamos la naturaleza en nuestra «prosaica reflexión contemporánea [...] de acuerdo con leyes y fuerzas uni-

versales», y de este modo la naturaleza queda también, en una cierta medida, necesariamente desencantada [86]. El "Ideal", para nosotros, ha quedado así irremediablemente *perdido*.

El pronunciamiento de Hegel fue prontamente tomado por muchos como una declaración del "fin del arte", de que ya no había necesidad del arte o que ningún nuevo arte sería creado. (Incluso su alumno Felix Mendelssohn-Bartholdy lo malinterpretó en este sentido, rezongando ante su hermana en 1831 que «aunque Goethe y Thorwaldsen seguían aún vivos, y Beethoven había muerto hacía solamente un par de años, Hegel aseguraba que el arte alemán estaba más muerto que mi abuela. *Quod non.* Mucho peor para él») [87]. Pero Hegel no había dicho tal cosa: lo que había hecho era simplemente sacar las consecuencias de su convencimiento acerca del tipo de arte romántico que era compatible con el arte *moderno*. El arte seguiría siendo una necesidad básica humana, y solo el arte podría ofrecer el reflejo de la "Idea" en forma sensorial; sin embargo, el *arte* no podía seguir produciendo obras cuyo significado se agotase en la obra misma, y así, aunque lograse conseguir resultados deslumbrantes y conmovedores, no podría alcanzar ese "Ideal" que es inherente al concepto de arte mismo.

La superioridad del arte clásico sobre el romántico (moderno) era pues, curiosamente, el resultado de la deficiencia del propio arte como modo de reflexión sobre lo "absoluto". El arte en general es, como lo son los otros dos modos de reflexión sobre lo "absoluto" (religión y filosofía), una práctica que implica la reflexión sobre la totalidad normativa, la "Idea", del mismo modo que nuestra propia condición de seres dotados de mente, de espíritu o de algo similar nos permite articular nuestros compromisos normativos más básicos. El arte realiza esta tarea ordenando y configurando elementos sensoriales y arrastrando a nuestra imaginación a recrearse en ese reflejo de nuestros más altos intereses. No obstante, ninguna presentación sensible puede comprender la "Idea" moderna, el sentido moderno de la totalidad normativa dentro de la cual nos colocamos nosotros mismos a fin de ser los seres auto-conscientes que somos. El arte clásico podía alcanzar el "Ideal" porque estaba situado dentro de un todo normativo que hacía inteligible que el significado de ese "todo" pudiera ser capturado en las versiones poé-

ticas y escultóricas de los dioses, pero nada de esto es posible para "nosotros, los modernos". La divinidad que el arte revela es indirecta; el arte moderno pone de manifiesto los propios esfuerzos de la *humanidad*, que reciben su plena interpretación religiosa en la *religión*, concebida de manera no estética, que a su vez se nos hace inteligible en la reflexión apoyada en principios, cuya forma institucionalizada es la filosofía académica en la moderna y reformada universidad.

Las lecciones que dio Hegel sobre arte constituyeron así una recapitulación parcial de su profundo sentido de la brecha abierta entre el mundo moderno y el que lo había precedido. Por una parte, esta ruptura con el pasado significó una pérdida, que naturalmente dio lugar a diversos intentos de recuperación (recapturar el arte medieval, escribir o refundir una nueva épica moderna, revigorizar el sentido de la escultura clásica). Pero no había "allí" nada que reconquistar. La humanidad, incluso en la época de Hegel, había cambiado y no podía recuperar lo que ahora se le presentaba como falso, por conmovedora que fuese la pérdida y por bellos que hubieran sido los resultados. La tarea de la humanidad moderna era la de adaptarse a esa modernidad; y era imposible echar todo el peso sobre los artistas para que realizaran esa reconciliación. En última instancia, esto solo podría lograrse mediante las tres formas de la "reflexión absoluta", y la filosofía era la más cualificada de ellas, porque solo en el pensamiento reflexivo y conceptual podía ser entendida la totalidad normativa, la "Idea" de modernidad.

Esta afirmación —junto con las brillantes lecciones sobre la historia de la filosofía, otra de sus más concurridas y populares series de conferencias— colocó en la vanguardia a las ideas de Hegel sobre el papel de la filosofía (y de él mismo) en la universidad moderna. También les señaló a sus oponentes el lugar que ocupaban en el esquema hegeliano de las cosas. El arte y la religión seguían siendo algo "absoluto" y "necesario", pero la edad moderna iba a ser una época de "pensamiento", de ciencia y de filosofía. La edad moderna, parecía decir Hegel, pertenecía a Hegel, no a Hölderlin.

15

EN CASA: 1827-1831

CELEBRIDAD Y PELEAS

Los reformadores, los contra-reformadores, los liberales y Hegel

A su vuelta de París, confirmado en su creencia de que su posición era esencialmente correcta y convencido de que los días de la Revolución y de las aventuras napoleónicas habían pasado definitivamente, Hegel estaba completamente seguro —a pesar de que nunca abandonó su fe en la importancia y la necesidad de la Revolución— de que para Alemania, e incluso para todos los estados europeos post-napoleónicos, solo un proceso de reforma gradual pero inevitable era la política adecuada a seguir en aquel momento. Y asimismo estaba convencido de que ese proceso de reforma debía producirse esencialmente, al menos en Alemania, de arriba abajo, desde el servicio civil: lo cual quería decir, en la práctica, que el punto focal de la reforma estaba en la universidad. Los burócratas del servicio civil, formados en *Wissenschaft* y en *Bildung* en la universidad, transformarían gradual y racionalmente todos los principados alemanes *(Länder)* en estados modernos, y Prusia llevaría en ello la voz cantante. Prusia era el "punto focal" de la cultura alemana; Berlín, el "punto focal" de Prusia; la universidad, el "punto focal" de Berlín, y la filosofía —la filosofía *de Hegel*— era el "punto focal" de la universidad.

Los tempestuosos días del primitivo movimiento de reforma en Prusia parecían pertenecer claramente al pasado, y la represión y temores iniciales de la renovada actividad revolucionaria que había culminado en los decretos de Karlsbad y la persecución de los "demagogos" también parecían haber amainado. La década de 1820 estaba demostrando ser un período tranquilo, en el cual la agitación pública que acompañó a los grandes debates políticos del pasado tenía todas las trazas de calmarse, y desde un cierto punto de vista (que era indudablemente el de Hegel), la turbulencia de los años anteriores parecía haberse transformado espontáneamente en esfuerzos más pacíficos de reformar esta o aquella institución, de poner en marcha esta o aquella nueva pieza de legislación, lo cual permitía reconocer, hablando en términos generales, un período reformista más refinado en el que la gente empezaba a tratar de abrirse camino en el nuevo y moderno orden de cosas. Con tranquilidad, y sin el dramatismo y la fanfarria que habían acompañado a los esfuerzos reformistas en el pasado napoleónico, el servicio civil comenzaba una vez más a afirmar su autoridad sobre los particularismos locales cuando se imponía la necesidad de hacer que prevaleciera la consistencia racional o la eficiencia económica. A los continuos lamentos epistolares de Niethammer sobre la desorganización de Baviera, Hegel les prestaba oídos sordos, pues a su juicio todo marchaba tal como debía marchar: era, ciertamente, verdad que Montgelas, el gran ministro reformista bávaro, había sido destituido, pero la estructura burocrática por él montada y la mayoría de las personas a las que había elegido para ocupar cargos responsables no habían perdido aún su poder. Si acaso, algunas medidas reaccionarias adoptadas por varios gobernantes (como, por ejemplo, la revocación por parte del rey de Prusia del edicto de emancipación de los judíos) se le antojaban al filósofo dificultades pasajeras de poca monta en la inevitable transición a un Estado racional y moderno. Y la represión, todavía operante en la política prusiana le parecía ser tan solo una reliquia del período post-napoleónico que estaba condenada a desvanecerse con el tiempo.

A juicio de Hegel, el verdadero y principal problema en aquel momento histórico era el de cómo regular y organizar las

entidades sociales intermedias de la sociedad civil emergente en Alemania para conseguir armonizarlas con los fines del Estado moderno en lugar de que se opusiesen a ellos como había sido tradición en la vida política germana. Las opiniones políticas manifestadas por Hegel en su *Filosofía del derecho* sobre la necesidad de que existiesen en la sociedad civil "instituciones mediadoras" como los estamentos y las "corporaciones" le venían como anillo al dedo al emergente debate en la vida política alemana durante la década de 1820 [1]. Muchos pensaban (y, con bastante seguridad, también Hegel) que los sólidos lazos comunitarios de la vieja vida particularista y provinciana no estaban aún suficientemente debilitados, y que la verdadera oposición a la reforma modernizadora no provendría de las airadas voces de los reaccionarios en el Gobierno de Berlín y en la corte, sino más bien de los defensores de esa vida particularista y provinciana. El estrépito que formaban los reaccionarios de la corte no era, pensaba sin la menor duda Hegel, otra cosa que el último coletazo de quienes estaban fatalmente destinados a ser barridos por las innovaciones de la vida moderna en ciencia, en economía y en libertad; el problema real y el verdadero punto de fricción residía, por el contrario, en el poderoso empuje emocional que el particularismo germano continuaba ejerciendo sobre la gente. La vida de las ciudades de provincia continuaba suministrándole al ciudadano alemán medio su sentido básico de "pertenencia", y el elemento que aglutinaba a todas aquellas comunidades era precisamente su estilo comunitario de vida y el control de la moralidad personal, que impulsaba a esas ciudades a desplegar una política de franca oposición a imperativos modernizadores como la libertad de empleo y de comercio y la libertad de matrimonio [2].

El conflicto entre provincianos y reformadores vino a centrarse en torno a los sentidos bien diferentes de pertenencia: el deseo de los reformadores era que los ciudadanos conjugasen el sentimiento de pertenecer a sus comunidades locales con el de pertenecer asimismo a una unidad política más amplia (el Estado); pero los particularistas alegaban, no sin razón, que si la pertenencia al Estado iba a ser prioritaria en el ciudadano moderno, entonces se evaporaría a todos los efectos el derecho común que ellos tenían a determinar quién fuese miembro de

la ciudad o población local; o dicho de una manera más concreta, si todos pudieran casarse con quien les viniera en gana, trabajar donde pudieran hallar trabajo y montar un negocio donde se les antojase, entonces las instituciones centrales que protegían la estructura comunal de las ciudades y poblaciones particulares (como es el caso, por ejemplo, de las leyes gremiales, que prohibían efectivamente a quienes no fuesen vecinos de la ciudad competir con quienes lo fuesen abriendo en ella tiendas o locales de negocios) se verían menoscabadas y terminarían por desaparecer. Esta poderosa motivación emocional era algo que Hegel, en cuanto oriundo de Württemberg, conocía y sentía por propia experiencia, y de ahí que considerase de extrema importancia la necesidad de racionalizar, o "purificar", como él diría, aquellas emociones particularistas y provincianas y la tarea de fusionarlas en fecunda unidad con los fines de una sociedad civil y un Estado modernos, impidiendo así la obstrucción ciega al progreso. Los conflictos entre la vida y la tradición particularistas y las afirmaciones de autoridad de los funcionarios del Estado que eran partidarios de la modernización, fueron haciéndose cada vez más patentes a lo largo de la década de 1820 en los diferentes estados germanos; Hegel, que seguía muy de cerca los acontecimientos políticos del día —la lectura del periódico de la mañana era uno de sus inalterables rituales—, era sin duda consciente de esto y ello le preocupaba, aun cuando sus inquietudes no llegaron a expresarse con plenitud hasta después de los alzamientos de 1830. De hecho, la debilidad, por no decir la inexistencia, de ciudades provincianas tradicionales en Prusia era una de las razones de que Hegel opinase que la causa de la modernización tenía en el Estado prusiano mejor futuro que en cualquier otro Estado alemán.

Mas lo que pudiera parecer tranquilidad de la vida política durante la década de 1820 en Prusia (y en Alemania en general) ocultaba implícitos torbellinos bajo la superficie. Hegel no fue, desde luego, el único en ser consciente de ello entonces. Metternich, presto siempre a actuar como cínico antimodernista cuando convenía a sus ambiciones, identificó ante el zar de Rusia a los perturbadores de la sociedad alemana en aquella década caracterizándolos como «gente adinerada, oficiales paga-

dos por el Estado, hombres de letras, abogados y funcionarios que tienen a su cargo la educación pública» —o, dicho en otras palabras, gente modernizadora como Hegel. Las líneas de la batalla volvían a dibujarse, si bien ahora con menos virulencia [3].

En estas circunstancias, y probablemente sin tener clara idea de todas sus implicaciones, Hegel continuó escribiendo y hablando en oposición a los modernizadores *liberales* en la vida social de Prusia. El fundamento de su enérgica oposición al ala liberal reformista prusiana estaba en las consecuencias que podía tener, a su juicio, el deseo de los liberales de transferir el poder político a individualidades locales en nombre de la participación democrática; pues él pensaba que el efecto de semejante estrategia no podía tener otro resultado que el de suministrar una receta para la restauración del poder de los particularistas, defensores de la vida tradicional comunitaria. Dado que no existen, pura y simplemente, individuos que estén completamente formados si no es en el contexto social en el que se los formó, Hegel entendía que darles el poder político a los llamados "individuos" no venía a ser otra cosa que otorgar ese poder a lo que a tales individuos se les antojaba valioso, que, en las condiciones históricas de aquel momento, era la estructura particularista en la que habían crecido y cuyas tradiciones conservaban fuerza bastante para ejercer una especie de influjo cultural gravitatorio sobre la gente. Hegel estaba seguro de que si se daba cumplimiento al programa liberal de otorgar el poder político a los "individuos", ello tendría por consecuencia que los tales individuos ejercitarían tales poderes poniéndolos al servicio de fines netamente no liberales; si se les dejaba en libertad de poner en práctica sus propios métodos a las particularistas individualidades locales, estas reafirmarían su estructura comunitaria tradicional y restringirían la libertad de empleo y de comercio, los derechos civiles de los judíos, la libertad de matrimonio, etc. Dicho sumariamente: que instituirían todo un repertorio de ideales no-liberales. La cuestión decisiva, tal y como Hegel la veía, era el problema de disponer de individuos formados por una estructura comunitaria *racional*, y no por la estructura vieja y anticuada (vale decir "irracional") de la vida comunitaria particularista y provinciana. Y *eso*, pensaba él, era una tarea que a nadie podía encomendarse mejor que a los

funcionarios civiles educados por la universidad para ponerse al servicio del Estado. Lo importante era diseñar estructuras de gobierno local que armonizasen con los intereses racionales del Estado, en vez de dejar las cosas sin más al antojo de las individualidades locales; y solo de una manera muy lenta y gradual podía llevar a buen término una reforma racional y prudente un cambio de valores en los individuos.

La visita de Hegel a París y los cordiales encuentros que vivió en esta ciudad con Victor Cousin y su entorno liberal tuvo así el paradójico efecto de consolidar las convicciones que ya traía consigo el filósofo y de endurecer, cuando este retornó a Berlín, la actitud de oposición que venía presentando ante los reformistas liberales de su país. En lugar de animarlo a aliarse con ellos en pro de una causa común, aquella visita lo indujo a pensar (y con él a varios de sus seguidores) que, de hecho, los liberales iban esencialmente en contra de las metas trazadas por Hegel. La oposición de Hegel a los liberales —que se basaba en su convencimiento de que el error filosófico cometido por los liberales a propósito del individualismo implicaba un error político que daría al traste con el proceso de reforma— acabó por ponerlo del lado anti-liberal, lo cual no tuvo otro resultado, a los ojos de sus detractores, que el de reforzar la imagen que ya tenía Hegel de apologista del Gobierno de la Restauración.

En cambio, Hegel se veía a sí mismo, ante las jóvenes generaciones, por una parte como un respetable hombre de Estado y de experiencia que se había curtido en las tempestades de la Revolución y las aventuras napoleónicas en Alemania y que tenía, por tanto, sabios consejos que dar; mientras que, por otra parte, podía ofrecer una filosofía que venía a satisfacer la necesidad pública de una cultura que sirviese de orientación a los funcionarios en sus esfuerzos por introducir la racionalidad y la coherencia en la vida alemana. Próximo ya a cumplir los sesenta, creía haberse ganado el derecho a ser escuchado por la juventud alemana y por sus colegas universitarios. Su condición de oriundo de Württemberg y el sentimiento que tenía su familia en Stuttgart de haber sido inmerecidamente excluida al no formar parte de los "notables que no eran miembros de la nobleza" le habían dejado siempre una secuela de susceptibilidad en todo cuanto se refiriese a su posición social y a su

reputación; convencido ahora más que nunca de haber pagado todas sus deudas y de ser el filósofo del movimiento de la reforma, se fue tornando cada vez más irritable ante el más leve indicio que pusiese en duda la dignidad de su estatuto social, y más autocrático con respecto al estatus de su filosofía. Esto no pasó desapercibido; de hecho, cuantos le rodeaban se iban percatando con creciente claridad de que Hegel no aspiraba tan solo a exponer su filosofía desde el atril universitario, sino a crear toda una escuela de pensamiento que le sobreviviera y que pudiera suministrar al Gobierno un núcleo esencial de funcionarios civiles animados por el espíritu de la reforma.

Nuevos problemas: Alexander von Humboldt y Schelling

No es sorprendente por tanto que, a su vuelta de París, Hegel se enredase nuevamente en un amago de controversia sobre una pretendida afrenta a su estatus. Alexander von Humboldt, que acababa de llegar también de su largo (y famoso) viaje a través del mundo, dio una serie de conferencias públicas en Berlín sobre la descripción física del mundo. Estas charlas tuvieron un éxito inmenso; la asistencia fue multitudinaria, incluyéndose en ella muchos miembros de la corte e incluso el rey mismo. Hegel no asistió, pero sí lo hizo su esposa, Marie. En una de estas conferencias, Humboldt deslizó un ligero y velado ataque contra toda la filosofía post-kantiana —o sea, contra Hegel entre otros—. Humboldt había empezado esa conferencia con una especie de denuncia de ese tipo de "metafísica" que procede «sin ningún conocimiento obtenido por familiaridad y experiencia» y propone luego un "esquematismo" aún más rígido que la escolástica medieval.

Cuando esto llegó a sus oídos, Hegel, tomando el ataque al "escolasticismo" como un ataque a su propio sistema, se sintió profundamente ofendido y trasmitió sus quejas a varias personas, entre ellas a Varnhagen von Ense. Informado por este de la reacción de Hegel, Humboldt le entregó discretamente a Von Ense las notas de su quinta conferencia, observando con fingida inocencia que no comprendía que nadie pudiera ver un ataque a la filosofía en aquella conferencia. Al apresurarse a

responder de este modo, Von Humboldt sabía bien lo que hacía, pues sus ataques a Hegel estaban contenidos no en la quinta conferencia (que era la que entregaba a Varnhagen von Ense), sino en la sexta, a sabiendas (y probablemente con su aprobación) de que Von Ense le enseñaría a Hegel aquellas notas. Hegel las leyó efectivamente, y se las devolvió dos días después a Von Ense, una vez tranquilizado ante la ausencia de tal ataque [4]. De hecho, unos meses después le escribió incluso a Victor Cousin comentándole el "brillante acontecimiento" de las conferencias de Humboldt en Berlín [5]. (Como el propio Von Humboldt confesó después de la muerte de Hegel, él había pensado en criticar efectivamente a Hegel en aquella ocasión, pero el objetivo real de sus críticas era Schelling y todos los discípulos de Schelling que practicaban su popular *Naturphilosophie*. Que Von Humboldt incluyese en un mismo grupo a Hegel y a Schelling era típico de la reacción de muchas personas ante el pensamiento de Hegel. Hegel tuvo siempre dificultad para separarse de Schelling en la imagen de la gente, y la mayoría de las personas que no se detenían a examinar cuidadosamente lo que Hegel estaba diciendo realmente, pensaban que su filosofía venía a ser solamente otra versión de la línea abiertamente oscurantista de Schelling. Y el vocabulario endiabladamente oscuro del propio Hegel no hacía sino reforzar esta opinión.)

Por otro lado, Hegel continuaba recibiendo de sus amigos nuevos informes de que los ataques que el propio Schelling dirigía contra él desde sus clases iban adquiriendo un tono cada vez más mordaz y vehemente. Las denuncias de Schelling eran, como muchos pensaban, bastante más que simples desacuerdos filosóficos. Estaba convencido de que Hegel le había robado sus ideas, las había vuelto bastardas y luego utilizaba este hurto para expulsarlo del panteón de los filósofos alemanes; por eso no escatimaba palabras sobre sus sentimientos: Schelling caracterizaba a Hegel como el "cuco" que pone sus huevos en el nido ajeno, y le comentaba a Victor Cousin que Hegel se había apropiado de sus ideas y proclamaba que eran suyas, del mismo modo que «un insecto trepador puede creer que por apropiarse de la hoja de una planta se ha envuelto a sí mismo con su propio tejido» [6]. (Cousin se mantenía prudentemente al mar-

gen de la querella, replicando a Schelling que sentía sinceramente aquel enfrentamiento entre ambos, pero que, simplemente, él no quería tomar partido en aquella disputa) [7]. Schelling llegó incluso tan lejos como para decir a todo el que quisiera escucharlo que Hegel había creado su "transposición lógica" a partir de su propio sistema (el de Schelling) sobre la única base del hecho de que hacía muchos años algunos amigos de Jena le habían aconsejado a Hegel que, dado que el estudio de la lógica había sido descuidado en la universidad, él podría hacer una bonita carrera ofreciendo cursos sobre lógica (una pequeña historia que casi con seguridad no era cierta). Al robarle sus ideas y ponerlas en forma de su así llamada lógica, decía Schelling, Hegel no había hecho más que «transcribir para piano un concierto de violín» [8].

Era evidente que Schelling estaba resentido por el modo en que inmerecidamente (según él) Hegel lo había eclipsado en su popularidad. Como observaba Franz von Baader, Schelling, siendo muy joven, había adquirido tal renombre y había fundado ya su propia escuela a una edad tan temprana que estaba convencido de que su predominio en cuestiones culturales y filosóficas era algo que le pertenecía por derecho propio, del mismo modo que un principado es posesión del príncipe que lo gobierna; y por ello, Hegel se le aparecía como una especie de usurpador dentro de sus propios y soberanos dominios [9].

Alimentando el resentimiento de Schelling, estaba también el hecho de que la celebridad de Hegel en Berlín, ya elevada, continuaba creciendo día a día, y que, gracias a esta, hasta sus irritantes gestos iban resultando más y más elegantes. Su modo de hablar, profuso como siempre en carraspeos y vacilaciones; sus interrupciones para husmear entre sus papeles, y su hábito de empezar cada frase con la palabra "así", se convirtieron en parte importante del espectáculo. Cuando Hegel entraba en la sala de conferencias, el ruido de la conversación cesaba abruptamente, y el silencio de la sala era tan denso que la gente lo describía con el tópico de que «se podía oír el vuelo de una mosca» [10]. Según la descripción de uno de sus oyentes polacos, Hegel, con aquel rostro tan pálido, con unas manos en continua y torpe agitación mientras hablaba, y con sus ojos cerrados las

más de las veces, tenía toda la apariencia de un «fenómeno venido de otro mundo» [11].

De hecho, el ideal del conferenciante en Berlín encontró en Hegel una forma perfecta de realización. Según ese ideal, un profesor debería crear realmente un diálogo dentro de su monólogo: y en lugar de limitarse a transmitir simplemente los hechos, debía de alguna manera encarnarlos en sí mismo, e informar contemporáneamente a los estudiantes como un testigo, como uno que explora el pensamiento como un proceso continuo, más que como algo ya acabado y hecho y cuyos resultados solo requerirían ser comunicados. (La otra forma de conferenciar en Berlín era el estilo grácil, pulido y elegante de Schleiermacher.) Hegel había conseguido darle la vuelta a la situación convirtiendo su mayor lastre —su lenguaje indeciso, el desgarbo de su porte y de sus movimientos desmañados— en su mayor capital: formulaba una proposición, se detenía, aclaraba su garganta, parafraseaba esa misma proposición, tosía, se perdía entre sus papeles, y luego, finalmente, retornaba a una tercera formulación de la proposición que, repentina y brillantemente, contenía la solución del problema que se traía entre manos. Los estudiantes tenían la sensación de haber asistido a la elaboración real de un pensamiento, no a la mera recepción de algo ya anteriormente decidido. El tono de improvisación de aquellas clases dio un aire de pura creación a un estilo que en otro caso habría resultado intolerable; las oscuras formulaciones hegelianas y sus famosos comentarios sarcásticos circularon rápidamente por la ciudad, y «aquellas fórmulas especulativas escritas con tiza o lápiz en las paredes del recinto universitario» se difundieron por todas partes [12].

Con la misma rapidez corrían por la ciudad los eventuales comentarios sarcásticos emitidos por Hegel acerca de algunos colegas y otras figuras de la escena cultural alemana. «¿Sabes lo que ha dicho Hegel de...?» se convirtió en moneda común en Berlín. Como comentaba un observador: «Ya se tratase de que un nuevo cuadro había salido del taller de un famoso pintor, o que un nuevo y prometedor invento hubiera atraído la atención de los industriales, o que alguna idea genial se hubiese abierto camino en el mundo de la cultura, o que la Srta. Sontag

hubiera cantado en un concierto, en todos los casos Berlín se preguntaba: "¿Qué piensa Hegel de esto?"» [13].

Hegel se veía acosado por personas que deseaban verlo; recibía regularmente una multitud de cartas en las que la gente le rogaba que leyese una obra suya, que hablase en su favor en la universidad, que hiciese un favor a un amigo, y una variedad de cosas por el estilo. Las copias de las notas tomadas por los estudiantes en sus clases eran solicitadísimas (cosa que irritaba a Hegel), dado que en aquella época estaba en proceso de elaborar su sistema respecto al arte, la religión, la historia de la filosofía y la filosofía de la historia, a través exclusivamente de la exposición sistemática de sus lecciones, pero sin ningún tipo de forma impresa.

Ataques y escaramuzas

Con el mismo ritmo que aumentaban la popularidad y la reputación de Hegel como el hombre del momento, se multiplicaban también los ataques de sus detractores. El profesor Krug, a quien Hegel había criticado severamente en sus días de Jena, escribió una dura recensión de la edición revisada de 1827 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* en la que acusaba al sistema de Hegel de ser meramente un gran "juego de ideas" en el que la filosofía de la religión no era más que un mero intento de «inaugurar un nuevo misticismo de fe y conocimiento», y cuya filosofía política no permitía discernir una diferencia real entre un ciudadano de un Estado hegeliano y el "súbdito de un despótico sultán". A esta recensión siguió otro ataque unos meses más tarde en una revista importante, en el que se describía la *Enciclopedia* de Hegel como un libro "lleno de páginas hueras" sembrado de "superstición y misticismo" [14].

Karl Ernst Schubarth, conocido de Goethe y enemigo de Hegel, publicó un libro en el que atacaba a este acusándolo de ser anti-prusiano en su política y revolucionario en sus enseñanzas [15]. El enfrentamiento entre Hegel y Schleiermacher endureció también la disputa entre sus seguidores, sin que se vislumbrara siquiera la posibilidad de mediación alguna: por una parte estaban los que se alineaban en el lado de Hegel, y por

la otra los que lo hacían en el de Schleiermacher; Altenstein tendía a colocarse en el de Hegel, y la facultad en el de Schleiermacher. Como comentaba un joven académico, parecía como si uno tuviera que elegir partido al entrar en la facultad de Berlín [16].

Wilhelm von Humboldt tipificaba las reacciones de un sector de la población berlinesa ante el clamor y habladurías en torno a Hegel. Personalmente, Humboldt se llevaba bastante bien con Hegel, pero el éxito del sistema hegeliano lo llenaba de asombro. De este modo, Von Humboldt representaba a ese numeroso grupo de personas que encontraban a Hegel encantador como persona, pero a quienes su sistema filosófico les resultaba insondable y por ello lo miraban con recelo [17]. La recensión enormemente crítica que hizo Hegel en el *Jahrbuch* en 1827 del libro de Humboldt sobre la obra clásica india Baghavad Gita, no animó precisamente a Von Humboldt a cambiar de opinión respecto a la filosofía de Hegel.

La cuestión de la entrada de Hegel en la Academia de Ciencias de Berlín no acababa de resolverse, y todo el asunto comenzó a parecer una perenne farsa malamente escrita: Hegel era propuesto como miembro, y luego, contra la voluntad de cada uno de los miembros, se le negaba la admisión por el veto que indefectiblemente presentaba Schleiermacher. Este se había encargado de dar los pasos necesarios para que Hegel quedara siempre excluido, incluyendo el intento de abolir de un plumazo la "sección filosófica" de la academia. Pero al no conseguirlo, Schleiermacher empezó por negarse simplemente a convocar reuniones de la sección, para acabar dimitiendo de ella en 1826 y fundar una nueva división, la "sección filosófica/histórica" con él como presidente.

El 12 de noviembre de 1827, los dos miembros que quedaban de la "sección filosófica", J. P. F. Ancillon (una figura prominente en los círculos gubernamentales, pero no un filósofo) y H. F. Link (un profesor de Medicina y director del jardín botánico) acordaron admitir a Hegel y a Heinrich Ritter (historiador de la filosofía y alumno de Schleiermacher), pero Link (presionado tal vez por Schleiermacher y temiendo enconar aún más el enfrentamiento entre ambos) cambió finalmente su voto. La "sección filosófica" (enriquecida ahora con un nuevo miem-

bro pro-Schleiermacher) votó en diciembre su fusión con la "sección filosófica/histórica" (dirigida por Schleiermacher). Y esto pareció clausurar el asunto de una vez por todas.

Hegel tuvo que sentirse muy ofendido ante este nuevo revés, y para aumentar su inquietud, nuevos indicios de posibles perturbaciones empezaban a apuntar en el horizonte. El peligro suscitado por la celebración de su cumpleaños en 1826 había quedado enterrado tiempo atrás, y su viaje a París al año siguiente, que lo había alejado de Berlín en esa fecha, parecía haberlo distanciado efectivamente de cualquier posible recurrencia. Pero el 26 de enero de 1827, aparecía en el periódico liberal francés *Constitutionel* un artículo que alababa calurosamente a Hegel por sus generosos esfuerzos en arrancar a Victor Cousin de las manos de una policía prusiana carente de escrúpulos. Cuando el jefe de la policía, Von Kamptz, tuvo noticia de la existencia de ese artículo montó nuevamente en cólera y propaló a los cuatro vientos el bulo de que Hegel había organizado su viaje a París simplemente para conseguir que el *Constitutionel* publicara ese artículo. (Von Kamptz se había sentido igualmente ultrajado un par de años antes por la alabanza que Victor Cousin dedicaba a Hegel por este mismo motivo en el prefacio de su libro sobre Platón.) Una vez más, Hegel se encontraba en la cuerda floja ante los poderes de la policía del Estado prusiano. Y esta situación le resultaba particularmente dura; por temperamento, Hegel era un conservador, no un agitador social; pero al mismo tiempo era también un decidido partidario de la vida moderna firmemente ligado a los ideales de la Revolución. Hegel, cuya personalidad combinaba siempre elementos absolutamente contradictorios, deseaba al mismo tiempo ser un reformador y una figura sobresaliente del orden social existente. Ser acusado de fomentar deliberadamente los disturbios era, por tanto, una ofensa al sentido de su propia dignidad.

Y por si esto no bastase, la salud de Marie pareció haber vuelto a sus horas bajas durante el año 1828, lo cual aumentaba las inquietudes de Hegel, dado el historial de debilidades de su esposa. Hegel afrontó esta situación como habitualmente había hecho, refugiándose en sus partidas de *whist* con Zelter y otros amigos, frecuentando el teatro y la ópera, practicando sus co-

tidianos paseos con la cabeza gacha, y sobre todo concentrando sus energías en sus clases y en la publicación en los *Jahrbücher* de una serie de extensos artículos críticos sobre diversas figuras literarias y filosóficas de la época (artículos que, de haber sido reunidos en un libro, habrían formado un extenso volumen).

Otra serie de contratiempos acompañaron también la marcha ascendente de la celebridad y el renombre de Hegel. En 1826, uno de sus anteriores alumnos, Christian Kapp, publicó un libro, *El universal concreto en la historia*, que a todos los efectos era un plagio de las *Lecciones* de Hegel. Esto le desagradó, por decir lo menos, a Hegel, pero no emprendió ninguna acción. Kapp se defendió más tarde como típicamente hacen los plagiarios, al menos al principio: asegurando que las similitudes eran puramente coincidencias y que cuando un amigo suyo leyó su primer libro le habló del gran parecido de sus ideas con las de Hegel, que le repitió a continuación algunas frases del maestro, y que esas frases quedaron luego incorporadas de alguna manera en el propio sistema de Kapp, pero que, después de todo, él estaba rindiendo con este libro un homenaje a la filosofía de Hegel, y que, además, se había cuidado de distinguir siempre en sus lecciones las ideas que eran suyas de las que eran de Hegel [18].

Para empeorar la situación, Kapp volvió a publicar otro libro en 1829, *Goethe, Schelling, Hegel*, que entre otras cosas contenía la estúpida declaración de que Schelling era el prudente Menelao de la filosofía alemana y Hegel el vengador Agamenón. Hegel se sintió profundamente irritado ante las necedades de Kapp y dio amplia publicidad a sus sentimientos sobre el caso; Schelling montó en cólera y acusó a Kapp de plagiar tanto a él como a Hegel, lo que a su vez hizo que Kapp replicara acusando a Schelling de cometer el pecado de idolatría respecto a sí mismo. (Respecto a la disputa que surgió entre Hegel, Kapp y Schelling, Moritz Saphir observaba que los filósofos piensan oscuramente, pero juran con mucha claridad) [19].

Sus experiencias con Kapp dejaron a Hegel un tanto sensibilizado ante los plagios. Los apuntes tomados en sus clases circulaban ahora por doquier sin que él pudiera hacer nada para impedirlo. Cuando se enteró de que su antiguo conocido K. J. Windischmann había publicado un ensayo sobre la historia

de China que le parecía demasiado similar a sus propias *Lecciones* para ser una mera coincidencia, volvió a sus usuales sarcasmos en clase lanzando varias pullas sobre el modo en que Windischmann se había apoderado de sus ideas. Al enterarse, Windischmann se sintió profundamente insultado. Le escribió a Hegel expresándole su disgusto, a la vez que le indicaba que él venía diciendo todas aquellas cosas desde hacía mucho tiempo, que todos sus amigos podían atestiguarlo, que andaba trabajando sobre esta materia desde 1804; mientras le echaba en cara, además, que, habiendo sido uno de los primeros en reconocer la importancia de la obra de Hegel y haber dirigido la atención pública sobre ella, simplemente no «se merecía una alusión tan hostil» por parte de Hegel [20]. Ante otros se quejó privadamente de la intensa afrenta que se le había infligido, afirmando que él llevaba trabajando sobre esta materia mucho más tiempo que Hegel y que con bastante más razón podría ser él quien dijese que Hegel le había robado sus ideas y no a la inversa [21].

LA CALMA ANTES DE LA TORMENTA

Problemas de salud

La salud de Hegel se derrumbó también en el año 1829. Empezó quejándose de dolores en el pecho. Todo el que vio a Hegel durante ese período no dejó de observar la extrema palidez de su rostro; era muy posible que sufriera algún tipo de anemia causada quizá por una enfermedad crónica gastrointestinal que eventualmente podría llevarlo a la muerte. Sus "dolores de pecho" no estaban probablemente relacionados con el corazón, sino con problemas asociados con el tipo de reflejo ácido que acompaña a las enfermedades gástricas. Hegel consultó a varios médicos, que poco pudieron hacer para aliviarlo. Tuvo que renunciar a su acostumbrado té de la tarde, cosa que siempre le había complacido mucho [22].

Por otra parte, su inestable situación financiera agravaba aún más su estado de ansiedad. En mayo de 1829 le escribió a Altenstein para informarle de su mala salud, de la gran debilidad

que le impedía proseguir con su trabajo y de que su médico le había recomendado una larga temporada en un balneario, cosa que él no se podía costear. Su debilidad era tan extrema, le decía a Altenstein, que solo podría ofrecer una serie de conferencias privadas para obtener algún dinero extra con que aliviar los problemas financieros que lo acosaban. Al pedirle dinero para su estancia prolongada en un balneario, Hegel le recordaba que desde su llegada a Berlín no había recibido el menor incremento en su salario «que yo me sentía autorizado a esperar por las amables promesas que Su Excelencia me hizo cuando entré en el Real servicio civil, aunque jamás me he atrevido luego a inquirir sobre este asunto» [23]. (La cuestión de su exclusión de la academia resonaba todavía claramente en él, como Altenstein pudo comprobar dolorosamente.) Hegel sabía perfectamente que no obtendría ninguna cantidad extra a menos que aportase algunas razones de peso, y de acuerdo con ello le pidió patéticamente la ayuda a Altenstein observando que si atendía a su petición «podría quizá prolongar la vida de un hombre» que había enseñado leal y seriamente en la universidad durante once años [24]. Como siempre, Altenstein le consiguió el dinero para el viaje.

Añadido a su agotamiento, estaba también el hecho de que el edificio en que vivían los Hegel necesitaba ser renovado de arriba abajo, y Hegel y su esposa tenían que decidir si mudarse a otro sitio o quedarse viviendo allí inmersos en el caos que suponía tener obras en la casa. Concluyeron finalmente que les gustaba bastante su actual apartamento y que una mudanza causaría aún más molestias que convivir con la reforma. Durante la primavera y el verano de 1829 enviaron a Karl y a Immanuel a casa de sus familiares y el matrimonio se preparó para sumergirse en el terremoto de vivir en una zona en construcción. Pese a su mala salud, y rodeado de la polvareda que lleva aneja toda obra de albañilería, de la que Marie se quejaba especialmente, Hegel supo mantener más o menos un buen ánimo. En una carta a su cuñada Christiane, en junio de 1829, Marie le decía que Hegel «parecía diez años más joven y veinte años más alegre y animado que cuando estaba en Nuremberg» [25]. Este comentario pretendía sin duda dar una imagen más optimista de la salud de Hegel a su hermana de lo que los

hechos permitían; pero en parte era también cierto: Hegel se encontraba en la cima de su fama y de su poder, y él sabía saborearlo. En cualquier caso, las preocupaciones e incomodidades que los rodeaban no impidieron a los Hegel acoger en su casa al hijo de un amigo, el Sr. Von Wahl, como una especie de "hijo adoptivo" mientras estudiaba en Berlín. El lugar de Ludwig estaba vacío, y la familia Hegel pensó sin duda que no estaría mal tener otro joven en su casa.

Zelter y Felix Mendelssohn-Bartholdy

El interés de Hegel por la vida musical de Berlín se mantenía, y su fama le facilitó una cierta entrada en la escena. Después de todo, en tanto que director de la *Singakademie*, su amigo Zelter era una de las autoridades del panorama musical berlinés. Zelter, cuyos gustos en música eran extremadamente conservadores y que combinaba unas maneras un tanto toscas con una sensibilidad muy aguda, idolatraba a Haydn y a Mozart (aunque con talante más bien puritano consideraba a Mozart como un sujeto disoluto e inmoral, pero indiscutiblemente un genio de primer orden)[26]. Las creencias musicales de Zelter incluían su convicción de que la melodía de una pieza debería seguir las palabras exactamente, y desaprobaba rotundamente los esfuerzos de una persona como Beethoven por añadir color y drama al acompañamiento musical de un poema, manteniendo que era la poesía misma la que tenía que cargar con todo el peso de la emoción. Zelter, cuya amistad con Goethe era legendaria, influyó notablemente en el gusto musical del propio Goethe, y probablemente reforzó el natural desapego de este por la música de Schubert y de Beethoven. Hegel compartía en gran medida el gusto musical de Zelter (y que Goethe también lo compartiese lo habría legitimado aún más a los ojos de Hegel), y pudo muy bien deberse a la influencia de Zelter el hecho de que Hegel se guardase de mencionar, y mucho menos de considerar seriamente, a Beethoven.

Uno de los protegidos de Zelter era Felix Mendelssohn-Bartholdy, vástago de una prominente y acaudalada familia judía de Berlín y nieto del famoso filósofo Moses Mendelssohn. Felix

había sido reconocido como niño prodigio en música y puesto bajo el cuidado de Zelter para su instrucción. Zelter, orgulloso de este encargo, se había llevado incluso al muchacho de doce años a Weimar para ver a Goethe y mostrarle sus talentos musicales; cuando Goethe le puso en el atril unas partituras de Mozart y Beethoven para que el joven Felix las interpretase al piano, el muchacho las ejecutó brillantemente y luego asombró aún más con sus propias composiciones al grupo que lo escuchaba. (Zelter, por supuesto, había enseñado al chico a ignorar a Schubert y Beethoven, y a decantarse por Mozart; pero afortunadamente, otro de los profesores de Mendelssohn, Bernhard Klein, le enseñó a venerar a Beethoven y a Schubert; de suerte que Mendelssohn pudo combinar felizmente las dos influencias)[27]. La amistad de Hegel con la familia Mendelssohn, con Zelter y con Klein, significaba que Hegel estaba familiarizado con Felix Mendelssohn-Bartholdy desde su misma infancia. Durante sus años en la universidad, Felix asistió a las clases de Hegel, donde asiduamente tomaba notas de sus teorías sobre estética.

En 1829, el joven Felix Mendelssohn, a quien, según la leyenda, le habría mostrado Zelter la partitura de la *Pasión según san Mateo* de Bach, empezó a acariciar la idea de organizar una ejecución de esta; la pieza había sido escrita en 1729, el año en que había nacido su abuelo Moses Mendelssohn; así pues, Felix concibió la idea de celebrar los dos acontecimientos con alguna especie de espectáculo público. Junto con Eduard Devrient, un famoso cantante de Berlín (y también otro de los protegidos de Zelter), acordaron ensayar la *Pasión* secretamente en su casa; cuando llegó el momento descubrieron su plan a Zelter. Aunque este admiraba mucho a Bach, pensaba sin embargo que el gran maestro estaba más allá del gusto musical del público de Berlín, y por tanto no se sentía inclinado a montar sus piezas corales; pero desarmado con este golpe de sus dos protegidos, y tras muchas dudas y vacilaciones, Zelter accedió a ayudarlos y a poner los recursos de la *Singakademie* a su disposición. Incluso la cantante Milder-Hauptmann fue persuadida para actuar como una de las solistas. El 11 de marzo de 1829 tuvo lugar la audición de la *Pasión* con un clamoroso éxito de público y de crítica.

El acontecimiento se convirtió en la comidilla de Berlín, y fueron tantas las demandas de otra representación, que el acto fue repetido el 21 de marzo (día del nacimiento de Bach), con la asistencia de todos los notables de Berlín, incluido Hegel. Después de la representación, Zelter ofreció en su casa una selecta cena a las estrellas del acto y a las luminarias locales. Eduard Devrient y su esposa, Therese, abrumados por la nube de admiradores que los envolvió al acabar el concierto, llegaron a la casa de Zelter mucho más tarde que los demás invitados, y apresuradamente tomaron asiento en sus respectivos lugares. Therese fue colocada junto a Felix Mendelssohn-Bartholdy, y según recordaba ella, Felix «se levantó, al igual que el hombre que estaba a mi izquierda, para ayudarme a embutirme en mi silla, puesto que estábamos muy apretados. Felix estaba de un humor excelente y no cesaba de charlar y reír, de manera que yo no advertía al sirviente que detrás de mí trataba de ofrecerme los distintos platos; el hombre que se sentaba a mi izquierda me rogó amablemente que le permitiera atender al sirviente por mí. Después de eso, me instaba continuamente a beber más vino, llenando mi copa siempre que la encontraba vacía, cosa que yo decliné hasta que alguien propuso un brindis a la salud del artista. De esto, me susurró afectadamente, yo no podía excluirme, y entonces alegremente entrechocó su copa con la mía. Continuamente sujetaba cuidadosamente el lazo del extremo de mi manga *"para protegerlo"*, según me decía cuando ocasionalmente se volvía hacia mí. Yo estaba tan anonadada ante tanta galantería que me volví a Felix y le pregunté: "Dime quién es este tonto que se sienta a mi lado". Durante unos instantes, Félix tuvo que taparse la boca con un pañuelo para contener la carcajada y luego me susurró al oído: "Ese tonto que está a tu lado es el famoso filósofo Hegel"» [28]. Hegel, el württembergués de Stuttgart, que al parecer disfrutaba representando el papel de un "caballero a la antigua usanza", era por lo visto incapaz de captar el modo en que se interpretaba aquella artificial afectación suya. Igual que había irritado a Caroline Schlegel Schelling en Jena con su comportamiento, irritaba ahora en Berlín a Therese Devrient con su amaneramiento ante las mujeres.

Reunión con Schelling

La asociación con Mendelssohn-Bartholdy fue, de todos modos, gratificante. Ahora tenía como alumno a un joven acreditado como el "nuevo Mozart" que tomaba notas en sus clases sobre estética. Hegel disfrutaba charlando con el joven Felix, al que invitaba a acompañarlo en algunos de sus habituales paseos. Durante el curso de 1830 las cosas comenzaron a calmarse un tanto para Hegel. La universidad celebraba en agosto el vigésimo aniversario de su fundación, y todos los asistentes a los actos conmemorativos pudieron observar que Hegel y Schleiermacher (entre otros) habían enterrado al parecer sus hachas de guerra y sus relaciones mutuas iban como una seda en todos los actos y ceremonias oficiales. Por lo visto, el profundo interés que uno y otro tenían por el éxito de la Universidad de Berlín había contribuido a reconciliarlos, al menos en esta ocasión.

Para sorpresa de más de uno, Hegel fue elegido ese mismo año de 1830 rector de la universidad, el cargo administrativo más alto de la institución. Era evidente que cualesquiera que hubieran sido los sentimientos negativos de algunos miembros de la facultad hacia Hegel en el pasado, habían sido dejados de lado. Finalmente, su figura era reconocida por sus compañeros, cosa que debió de conmoverlo profundamente. (Aunque algunos de ellos, como el eminente teólogo August Neander —que bajo la influencia de Schleiermacher se había convertido del judaísmo al cristianismo—, se mostraban aún ambivalentes con Hegel. Neander rechazó ser decano de la Facultad de Teología porque temía que inevitablemente habrían de surgir conflictos entre él y Hegel) [29].

Cuando terminaron los festejos conmemorativos, Hegel —que, como rector, debía recibir ahora el tratamiento de *Magnífico*— salió para los balnearios de Teplitz y Karlsbad. Su suegra y la hermana de esta se encontraban ya allí, y Hegel se alegró de llegar el 26 de agosto y celebrar con ellas su cumpleaños al día siguiente. (Una vez más, ese día estaba oportunamente ausente de Berlín.) La noche en que llegó, él y el grupo en torno a su suegra se regalaron con un *Rebhuhn* (una especie de faisán), tuvieron una bonita noche, y Hegel causó muy buena impresión a todas las señoras de la familia de Marie [30].

(Hubo también su punto de escándalo en aquel desembarco en Teplitz de la familia de Marie. Su tía —y hermana de su madre—, Rosenhayn, estaba haciendo un viaje en compañía de un hombre con el que no estaba casada, y la madre de Marie le comentó a su hija que aquello le parecía..., digamos "vergonzoso", mas ¿quién era ella para entrar en "los secretos del corazón"?) [31]. Hegel se quedó unos cuantos días en Teplitz junto a su suegra y su tía, y luego se marcharon todos a Praga, donde estuvieron con el tío de Marie (a quien Hegel había visto anteriormente durante su corta visita a aquella ciudad).

El 3 de septiembre llegó Hegel a Karlsbad e inmediatamente se sometió a la cura de las aguas gaseosas medicinales que habían hecho famoso al balneario, y pocos días después pudo informarle a Marie de que tras dos o tres días de excursiones a pie y de beber aquel agua mineral (y de comer la saludable comida del balneario) le habían desaparecido completamente los dolores en el pecho [32]. Mientras estaba en los baños oyó un día que Schelling se encontraba también en uno de los balnearios de la ciudad. A renglón seguido, Hegel buscó y localizó a su antiguo amigo y ahora adversario. Sobre este encuentro, escribió a su esposa que había sido una reunión muy feliz, en la que inmediatamente se entendieron como "antiguos amigos cordiales" [33]. El aspecto de Schelling, observaba Hegel, era muy "saludable y fuerte", y su presencia en un balneario tenía solo un carácter "preventivo". Los dos amigos pasearon juntos, tomaron café juntos, leyeron juntos las noticias del periódico sobre la toma de Adrianópolis en la guerra ruso-turca, y pasaron toda la tarde juntos. La idea de dos viejos amigos que renovaban sin esfuerzo alguno su antigua camaradería se convirtió en la versión oficial de su encuentro con Schelling que Hegel daba a todo el mundo; y Marie repetía a todos sus amigos esta misma calificación: "antiguos amigos cordiales", repetía ella.

La reconciliación con Schelling llenó un hueco emocional en la vida de Hegel. Él, Hölderlin y Schelling habían sido amigos inseparables en sus años de juventud y de universidad; Schelling le había facilitado la entrada en Jena, y Hegel, de hecho, había empezado su carrera académica más o menos como un schellingiano. El odio y la rivalidad surgidos posteriormente entre ellos no casaba bien con Hegel, y él sabía seguramente que

parte de aquella situación era culpa suya. Aunque nunca había hablado mal en público de Schelling —aunque sí había criticado un tanto duramente en sus clases la filosofía de Schelling—, sus mordaces alusiones al pensamiento schellingiano en la *Fenomenología del espíritu* hirieron profundamente a su amigo, que no se dejó convencer por las manifestaciones de Hegel en el sentido de que no iban dirigidas contra su persona, sino contra los insustanciales usos que otros hacían de sus ideas. Hegel no había contestado jamás a una carta más bien fría de Schelling sobre aquellos pasajes concretos de la *Fenomenología* que tanto le habían dolido, aunque al final acababa en tono conciliador la carta en la que le exponía sus quejas.

A medida que Hegel iba labrándose su propia carrera, la tendencia de mucha gente a encasillarlo bajo la misma etiqueta que a Schelling le llevó a insistir machaconamente en sus diferencias. La brecha entre ellos se había ido ensanchando, y Hegel pareció haber llegado a la conclusión de que esta separación había sido inevitable. En el curso de sus clases en Berlín había hablado una vez sobre la naturaleza de la amistad juvenil, y sus comentarios tenían todo el aire de haber sido extraídos de sus reflexiones autobiográficas sobre sus propias relaciones con Hölderlin y Schelling en sus días de Tubinga, y de sus posteriores contactos con Hölderlin en Frankfurt, con Schelling en sus primeros años en Jena, e incluso con Niethammer más tarde en Nuremberg. En cada uno de estos casos, la estrecha amistad de antaño había ido enfriándose a medida que él seguía su propio camino y se veía encumbrado. La juventud es un período, decía Hegel, «en el cual los individuos anudan relaciones tan íntimas y están tan absolutamente ligados en *una* sola disposición, voluntad y actividad que, como resultado, toda empresa de uno de los amigos se torna en empresa del otro. En la amistad entre hombres adultos, ya no es este el caso. Los proyectos de un hombre siguen independientemente su propio camino, y no pueden encontrar realización en esa firme comunidad de esfuerzo mutuo en la que uno de los miembros no puede terminar nada sin la colaboración del otro. Los hombres se encuentran y se separan de nuevo; sus intereses y ocupaciones los alejan y los unen de nuevo; la amistad, la interioridad de disposiciones, de principios y de tendencias generales

en la vida subsisten, pero esto ya no es la amistad de la juventud [...]. Es inherente al principio de nuestra vida más profunda que, en su conjunto, todo hombre tiene que arreglárselas por sí mismo, es decir, que debe ser eficiente por sí solo en su propia realidad» [34].

Pero, aunque pensase que todo hombre tenía que arreglárselas por sí mismo, era igualmente importante para Hegel que en esta ocasión él y Schelling hicieran las paces, y así fue exactamente como *él* interpretó este encuentro. De hecho, incluso empezó a defender a Schelling en cierto modo. Cuando Victor Cousin publicó un libro de "fragmentos filosóficos", Hegel lo reprendió (en una carta fechada en febrero de 1830) por la superficialidad de su tratamiento de la filosofía alemana reciente, haciéndole notar que «la filosofía de Schelling que mencionas encierra en sus principios mucho más de lo que tú le atribuyes, y con seguridad tú tenías que haber sabido eso» [35].

Sin embargo, la versión que le dio Schelling a su esposa de este encuentro difería de la de Hegel en importantes aspectos. En una carta le decía: «Imagínate que ayer, estando yo sentado tomando mi baño, llegó a mis oídos una voz desagradable y ya casi olvidada que preguntaba por mí. Luego, el desconocido dio su nombre: era Hegel de Berlín, que había llegado aquí desde Praga con algunos parientes y pensaba detenerse un par de días en esta ciudad. Aquella tarde volvió por segunda vez animado y extrañamente amigable, como si nada hubiera pasado entre nosotros; sin embargo, dado que nosotros no hemos mantenido ninguna conversación de carácter académico hasta ahora, cosa que yo deseo a toda costa evitar, y puesto que él es una persona brillante, pasé dos agradables horas hablando con él esa tarde. No he vuelto a visitarlo; su alojamiento, el "León de Oro", está un tanto alejado de aquí» [36]. Hay varias frases reveladoras en este escrito, entre ellas «como si nada hubiera pasado entre nosotros» y la observación de Schelling de que deseaba a toda costa evitar una «conversación de carácter académico» *(wissenschaftlichen)* con Hegel. Schelling se había sentido obviamente traicionado por Hegel cuando este se elevó a la fama, y este sentimiento había tendido a colorear su visión de Hegel como persona y como pensador; él había conocido a Hegel en su juventud, y estaba convencido de que Hegel no era

tan agudo como sus admiradores creían, que lo que había de admirable en la filosofía hegeliana era lo que su autor había tomado de Schelling mismo, y que lo objetable en ella era la forma racionalista que Hegel había impuesto sobre aquel material. Schelling no estaba, por tanto, dispuesto a una reconciliación con Hegel, aunque este (quizá porque había ganado la batalla ante la opinión pública) necesitaba claramente esa reconciliación con Schelling.

Sin embargo, la total reconciliación entre los dos no llegó a consumarse nunca en vida de Hegel. Pocos años después de su muerte, el hijo de Hegel, Immanuel, se trasladó a Munich para estudiar Derecho (donde vivió con su padrino, Immanuel Niethammer) y decidió asistir a las clases de Schelling; al principio estaba indignado ante lo que para él era una actitud francamente negativa de Schelling hacia el pensamiento de su padre; pero más tarde, tras haber sido invitado a varios bailes en casa de Schelling, invitado igualmente a la celebración del sexagésimo cumpleaños de este, y de haber conocido a las hijas de Schelling, cambió de parecer. Immanuel se convirtió en visitante asiduo de la casa de Schelling y en un admirador de este como persona y como filósofo, hasta el punto de aprobar más tarde incluso el nombramiento de Schelling como titular de la antigua cátedra de su padre en Berlín. Al parecer, también el propio Schelling solo llegó a realizar la reconciliación con Hegel a través de su hijo, cuatro años después de su muerte [37].

NUEVOS HONORES Y NUEVOS PROBLEMAS

Tiempos despóticos

Hegel volvió a Berlín sintiéndose mucho mejor y con renovadas energías para desempeñar su recién adquirido cargo de rector de la universidad y trabajar en los *Jahrbücher*. Su prestigio ante el Gobierno era tal que se le permitió ocupar dos puestos administrativos distintos: además de su función de rector, iba a ejercer también como plenipotenciario del Gobierno para la supervisión de las universidades (un cargo exigido por los decretos de Karlsbad y que hasta entonces había sido desempeñado

por personas ajenas a la universidad). Este puesto comportaba funcionar como intermediario entre la universidad y el Gobierno, y la supervisión de la universidad desde la perspectiva del Gobierno, lo que significa por tanto un gran honor para Hegel y un asunto de importancia para la universidad, pues por primera vez desde los decretos de Karlsbad, la supervisión de esta no iba a estar en manos de una autoridad oficial no universitaria. En su discurso inaugural como rector, Hegel se dirigió en latín a los estudiantes exhortándolos, como era de esperar, a dedicarse a la *Wissenschaft*.

Pero la enfermedad de Hegel no había desaparecido, y su mala salud, su ansiedad sobre ella y su típica seguridad sobre la rectitud de su causa lo iban haciendo cada vez más imperioso y dominante, incluso con sus amigos. En una ocasión, ilustrativa de otras muchas, durante una reunión del equipo editor del *Jahrbuch* en 1829, Hegel y Varnhagen von Ense discutían un libro sobre las llamadas "guerras de liberación"; su conversación derivó rápidamente hacia un argumento caliente, la descripción que daba el libro de una particular batalla. Hegel sostenía con vehemencia que el libro daba una versión totalmente errónea; Varnhagen von Ense, que había participado de hecho como oficial en aquella batalla, sostenía que la descripción del libro era sustancialmente correcta, pero este nimio hecho contaba poco para Hegel, que simplemente no podía admitir estar equivocado acerca de algo que, como en este caso, conocía tan poco. El profesor ayudante de Hegel, Von Henning (que había participado también en aquella batalla), trató de calmarlo y de mediar en la disputa, pero la explosión de cólera de Hegel, sus intentos de corregir airadamente a Varnhagen von Ense como si se tratara de un simple colegial, crearon una situación dolorosamente incómoda para todos los presentes [38]. De hecho, Varnhagen von Ense recordaba con tristeza cómo el comportamiento de Hegel durante sus dos últimos años de vida era "totalmente absolutista", cómo en las reuniones del equipo de los *Jahrbücher* se iba tornando "más difícil y más tiránico" en su trato a medida que iba pasando el tiempo [39]. En sus explosiones de cólera, insultaba a sus amigos tratándolos como niños a los que había que reprender, lo cual le resultaba al afectado incómodo y difícil de soportar [40].

Sin embargo, durante los primeros meses de 1830, comenzó a suavizar un poco su actitud. Después de una de las explosiones típicas de Hegel, Varnhagen von Ense le tendió la mano en señal de que aún seguía admirándolo y considerándolo su amigo; Hegel se conmovió sin duda por este gesto, sus ojos se llenaron de lágrimas, y en lugar de estrechar meramente la mano de Von Ense, le dio un abrazo [41]. Incluso le confesó a Zelter que se había dejado llevar demasiado lejos con sus oponentes [42]. Hegel se proponía claramente encontrar algún tipo de reconciliación con algunas de las personas a las que tan arrogantemente había tratado, lo cual le resultaba difícil, inquieto y agotado como estaba.

Pese a que la fama de Hegel era ahora tan grande que un fabricante de tabaco llegó incluso a pedirle su aprobación para utilizar su nombre en una marca de rapé, Hegel continuaba recibiendo desaires de diversos lados incluso en su recién asumido cargo de responsabilidad y honor [43]. Al comenzar el año 1830, Altenstein propuso a Hegel para la lista de los Premios Reales (la Orden Roja del Águila, tercera clase) de aquel año, pero fue abiertamente rechazado, mientras que al mismo tiempo Alexander von Humboldt conseguía que dos de sus amigos de la facultad entrasen en aquella lista [44]. Y como si se persiguiera continuar con lo que hacía mucho tiempo se había convertido en una farsa, Wilhelm von Humboldt consintió en aceptar a Hegel como miembro de la Academia de Ciencias en mayo de 1830, observando que Hegel debería haber sido admitido hacía tiempo; pero, fiel a su inveterada costumbre, el 15 de diciembre de 1830, la academia volvió a negarse a aceptar a Hegel. ¡Rehusó aceptar al propio rector elegido de la universidad!

Había también algunos inquietantes rumores procedentes de otras universidades de Prusia. En enero de 1830, varios teólogos de la Universidad de Halle asociados con la muy conservadora revista (fundada en 1827) *Evangelische Kirchenzeitung* (Revista de la Iglesia Evangélica) fueron acusados de "falta de creencias", basándose en algunas notas de clase tomadas por los estudiantes. Tras mucha controversia y algunos procesos, fueron declarados inocentes. Pero Hegel, al igual que todos los otros profesores, siguió estos sucesos con gran interés y alguna aprehen-

sión: si uno podía ser denunciado sobre la base de las notas tomadas por los estudiantes, entonces era evidente que todo el mundo estaba en peligro. Casi todos los profesores, incluyendo a Hegel, pensaban que los días de la Inquisición habían acabado desde hacía tiempo, y sin embargo ahora volvían a salir a la superficie.

Recuerdo de Hölderlin

El 6 de marzo de 1830, Hegel fue invitado, como rector de la universidad, a un almuerzo con el príncipe heredero, su mujer y otros miembros de la corte. Los distinguidos comensales habían cambiado antes impresiones sobre los temas más adecuados para departir con su célebre filósofo, pero desde el primer instante la conversación pareció quedar en punto muerto. Queriendo romper el hielo, la princesa Marianne, esposa del príncipe heredero, le preguntó a Hegel por el viejo amigo de este, Isaak von Sinclair. Esta princesa era Marianne de Hessen-Homburg, cuyo padre había sido el *landgrave* de Hessen-Homburg, uno de cuyos ministros había sido Sinclair, quien a su vez había empleado a Hölderlin como bibliotecario durante los días de estancia de Hegel en Frankfurt. Y la hermana mayor de esa princesa, Auguste, había estado enamorada en su juventud de Hölderlin. Súbitamente, Hegel se tornó pletórico de vida; sus personales vivencias de los embriagadores días de Frankfurt con su amigo Hölderlin, sumido ahora en la tiniebla de la enfermedad mental en Tubinga, despertaron del olvido, y el filósofo rompió a hablar con gran animación de todo aquel mundo, recordando el nombre de cada una de las diminutas montañas que se extienden entre Frankfurt y Homburg vor der Höhe, de las colinas por las que él había paseado tan a menudo con Sinclair. Con una vena literaria casi anticipadora de Proust, la princesa anotó en su diario que Hegel, «en aquel mismo instante, empezó a hablar de Hölderlin, a quien el mundo había olvidado, y de *Hyperion*, el libro de ese gran poeta... Todo aquello había constituido para mí, debido a la relación que tuvo mi hermana Auguste con ellos, una verdadera *époque*... Al escuchar el sonido de aquel nombre, un sentimiento de auténtico gozo

embargó mi ser, pues acababa de recuperar todo un pasado perdido... Fue una remembranza similar a las que en otras ocasiones despierta en nosotros la percepción de un simple aroma, de una melodía o de un sonido»[45]. La princesa evocó vívidamente su recuerdo de la contemplación de la puesta de sol desde una ventana en cuyo alféizar descansaba con un ejemplar, encuadernado en verde, del *Hyperion*. Hegel habló del tiempo, ido para siempre, que había vivido con su amigo Hölderlin.

Pero no fue esta la primera vez que Hegel pensó en Berlín en su viejo y más querido amigo de otros tiempos; de hecho, había participado en un intento de publicar obras de Hölderlin en Berlín. Un meticuloso lugarteniente del ejército prusiano (Johann Heinrich Diest) había puesto en marcha el proyecto, comprometiendo a Johannes Schulze (antiguo amigo de los Sinclair), a la princesa Marianne y al propio Hegel, que dio muchos consejos y habló de las conversaciones mantenidas entre él y Hölderlin sobre temas que tenían que ver con los dramas del poeta; pero, por desgracia, Hegel tuvo que confesarle a Diest que no poseía ni un solo manuscrito de Hölderlin que ofrecer al proyecto editorial. Con todo, en 1822 pudo ver la luz una nueva edición del *Hyperion*, a la que siguió en 1826 un nuevo volumen de poesía de Hölderlin[46].

Hegel no mencionó nunca a Hölderlin en sus escritos ni en sus conferencias de clase (ni siquiera en las que dictó sobre estética); para él parecía haber sido tan solo un viejo amigo y un poeta frustrado; y no cabe duda de que se sentía inclinado a ver en ese frustrado poeta al único de los tres jóvenes amigos, él, Hölderlin y Schelling, que no había llevado a término el común proyecto revolucionario que habían iniciado en la universidad. Pero, aunque nunca mencionase su nombre, era evidente que jamás olvidó a la persona que más le había influido y que había sido su más entrañable amigo. En aquel almuerzo, Hegel dejó de pensar, por un momento, junto a la princesa Marianne, en el presente para revivir su perdida juventud mientras evocaba los recuerdos de sus días de Frankfurt.

El aniversario de la Confesión de Augsburgo

En el verano de 1830 se cumplía el trescientos aniversario de la Confesión de Augsburgo, y el Gobierno de Berlín y la universidad decidieron festejar con toda pompa el evento. El Gobierno recurrió por tanto a Hegel en su calidad de rector de la universidad y de renombrado filósofo de Berlín para que pronunciase uno de los dos principales discursos en latín durante las fiestas oficiales el día 25 de junio. La "confesión" era un documento que había sido sometido al emperador del Sacro Imperio, Carlos V, en la Dieta de Augsburgo el 25 de junio de 1530; compilada en su mayor parte por Melanchton y basada en los escritos de Lutero, estableció las doctrinas oficiales de lo que iba a ser la Iglesia luterana. Esta confesión distinguía al credo luterano tanto del catolicismo como de otras sectas protestantes, especificaba explícitamente lo que el nuevo credo luterano mantenía en común con la doctrina católica, y sentaba las bases para abolir los votos monásticos, la obligatoriedad del celibato para el clero, y otras cosas.

Hegel aprovechó esta ocasión para hablar de modo relativamente accesible de algunos puntos clave de su filosofía sobre la relación entre religión y vida moderna; y, retornando a un antiguo tema, se detuvo en explicar la razón de que la Reforma protestante hubiera sido el heraldo de la Revolución francesa, y por qué esta Reforma había hecho innecesario en Alemania el tipo de derramamiento de sangre experimentado en Francia. No está claro, por supuesto, hasta qué punto el público que lo escuchaba entendió realmente su discurso en latín. (Hegel se había preparado para esta exhibición recabando la ayuda de Friedrich Förster en la redacción en latín de su discurso, aunque probablemente era muy poca la que necesitaba, y compartiendo con él varias botellas de Lacrima Christi, un famoso vino italiano procedente del Vesubio que desde los tiempos del Imperio romano venía haciéndose con una mezcla de diferentes uvas.)

Hegel empezó preguntándose qué "significado" tenía aquel día para este auditorio moderno y post-revolucionario, sugiriendo desde el primer momento que estaba relacionado con la moderna libertad: la "confesión" mostraba que la enseñanza evangélica del cristianismo «había sido finalmente purificada de

sus hábitos supersticiosos, de sus errores, de sus múltiples decepciones y de toda posible injusticia y gratuidad», y que la verdadera "sustancia de la religión" había sido firmemente asumida. De este modo, lo que anteriormente había sido tenido por «las pretensiones de los legos a tener juicios propios en materias de fe» y los que autorizaron y aceptaron esta confesión «adquirieron para todos nosotros esa inestimable libertad basada en principios» [47]. Incluso sugirió con cierta humildad a los que lo escuchaban que si él, como miembro del sector laico no teólogo (quizá en un alarde de falsa modestia por su parte), podía hablar de tales materias había que agradecérselo en exclusiva a las fundamentales libertades que la "confesión" le había otorgado [48]. A este fin, insistió sobre un viejo tema de su pensamiento: las diferencias cruciales que separaban al dogmático catolicismo premoderno y la verdadera religión de la vida moderna, el protestantismo.

Antes de la "confesión", decía Hegel, el «mundo cristiano estaba dividido en dos clases», una que poseía todos los derechos y privilegios (la eclesiástica), y la otra que se veía «reducida a la servidumbre» [49]. Pero, dado que lo que siempre había estado implícito en el cristianismo era su declaración de su compromiso con la dignidad de todo ser humano, el desarrollo de esa creencia implícita exigía que nosotros adoptásemos el principio del protestantismo de que todo individuo está ineludiblemente en una posición tal que, con respecto a «la relación que mantiene con Dios y Dios con él, es tarea suya [del individuo] producir esa relación, mientras que, por su parte, Dios se completa a Sí mismo en el espíritu humano» [50]. Esta "divinidad" con la cual nos relacionamos es un Dios «que es la verdad, la eterna razón y la conciencia de esa razón, es decir, que es espíritu. De acuerdo con la voluntad de Dios, el hombre está dotado de esta conciencia de su propia razón, diferenciándose con ello de los animales, que carecen de ella» [51].

Este nuevo y verdadero entendimiento de la naturaleza de la religión cristiana, sostenía Hegel, implicaba un cambio fundamental en la misma forma de vida de los cristianos. Con la "renovación de la religión" protestante, se hizo necesario «cambiar los principios fundamentales del Estado, como también los de la vida civil y ética» [52]. Esto significaba que la nueva "con-

fesión" no era simplemente un conjunto de dogmas que sustituían a otro conjunto; no consistía en aceptar meramente un «cambio de sus antiguas [y viejas] cadenas» por otras nuevas; era por el contrario el asentamiento de unas bases para una nueva forma de vida de una «comunidad fundada en esta confesión», en la cual «la cultura *(Bildung)*, las artes y las ciencias» retornaran a la especie humana, y cuyos resultados se han visto reflejados en «el continuado y progresivo desarrollo [de una comunidad] que, juntamente con la libertad, ha abierto para todos el acceso a estos estudios» [53].

Hegel elaboró también lo que para él era una idea fija: que la Iglesia católica había sido incapaz de entender esta idea y que la vida moderna había acertado a realizar una ruptura total con el mundo antiguo con su énfasis cristiano en la libertad, mientras que al mismo tiempo había sabido apropiarse el verdadero significado de la Antigüedad. Las viejas enseñanzas de la antigua Iglesia —en otras palabras, la doctrina católica— habían invertido por completo el significado real de la libertad cristiana. Las «virtudes que los griegos y los romanos nos legaron para su admiración e imitación» —entre las cuales estaban «el amor mutuo de las parejas conyugales, de los padres por los hijos y de estos por sus padres, cuyas secuelas eran la integridad, la honradez y la benevolencia hacia los otros, la conciencia y la honestidad en la administración de la propiedad, y finalmente el amor al rey y a la patria, por cuya defensa debíamos empeñar hasta nuestras vidas»—, tales eran, declaraba Hegel, los tipos de cosas que, incomprensiblemente, la vieja Iglesia (católica) había denunciado como vicios [54]. En lugar de estos ideales propiamente cristianos, la Iglesia católica instituyó otro «ideal de vida [...], a saber: el de la *santidad*» [55].

Pero la misma noción de que el ideal de "amor y piedad" está en el celibato y en la ausencia de hijos era completamente absurda, sencillamente una "corrupción de la ética" [56]. Igualmente absurda, sostenía Hegel, fue la conversión de la "pobreza en virtud religiosa" [57]. Esto significaba que el catolicismo no premiaba la laboriosidad, el ser concienzudos y todas las otras virtudes relacionadas con estas, que han hecho la vida moderna tan próspera y han puesto a los hombres modernos en situación de poder ayudar *realmente* a los otros, como las virtudes cristia-

nas les ordenan hacerlo. Y más aún, la vieja Iglesia (católica) ha mostrado solo un "espectáculo" de pobreza, reservando la riqueza y el lujo para sus clérigos más prominentes. Finalmente, la vieja Iglesia ha forzado a una "obediencia ciega" y «colocado al entendimiento humano bajo el yugo de la sujeción» [58].

Al luchar por la Reforma, los príncipes alemanes y aquellos que aceptaron la Confesión de Augsburgo, sostenía Hegel, montaron el escenario para una reconciliación genuina entre el Estado y la religión. El que dude de la relación entre religión y el Estado moderno, decía Hegel, no tiene más que observar que ningún país católico ha conquistado todavía los tipos de libertades que están ya presentes en la mayoría de los países protestantes. (Obviamente salta aquí espontáneamente la pregunta de si esta afirmación de Hegel incluía a su amada Francia.) Mas la reconciliación protestante entre la religión y el Estado no tendría por qué requerir el ideal moderno de la «separación de la Iglesia y el Estado», que aunque es una doctrina propuesta por muchas personas «altamente inteligentes y cualificadas», era sin embargo, afirmaba Hegel, un "craso error", pues «libertad civil y justicia son solo y únicamente el fruto de la libertad que se alcanza en Dios» [59].

Es sabido que la Confesión de Augsburgo dejaba abierta a cada príncipe la cuestión de decidir por sí mismo qué fe (protestante o católica) iba a seguir, dejando con ello preparado el terreno, como la historia había de mostrar ciertamente, para posteriores guerras religiosas sangrientas entre los diversos príncipes que pretendían representar cada uno a la verdadera religión. Subrayando su discurso con un acento retórico, Hegel afirmaba que estas últimas guerras religiosas no eran sino el precio que había habido que pagar por el pecado de haber falsificado la enseñanza cristiana. Pero, como repetiría hacia el final de su discurso, aquellas guerras y el alto precio pagado por ellas habían quedado redimidas en el mundo moderno, en donde los protestantes alemanes, los sucesores de aquellos que lucharon a favor de la Confesión de Augsburgo, se encontraban en situación de poder «incrementar la libertad, perfeccionar las leyes, hacer las ordenanzas del Estado más cómodas y apropiadas» para ellos mismos y para su posteridad [60].

El discurso de Hegel fue recibido extremadamente bien, no

tanto por la filosofía hegeliana de la religión contenida en él —si los que lo escuchaban hubieran reflexionado sobre esto, no habrían mostrado seguramente tanto entusiasmo— como por su clara y polémica afirmación de la superioridad del "principio protestante" como base de un Estado moderno, próspero y eficiente. En el Berlín mayoritariamente protestante, su elogio de la superioridad del "principio protestante" encontró una audiencia sumamente acogedora.

La "Revolución de Julio"

El tiempo de solazarse en la gloria de su aplaudida charla no duró mucho. Los sucesos de Francia rompieron la calma que gradualmente había ido extendiéndose en Alemania a lo largo de la década de 1820. La Cámara de los Diputados en Francia (liderada por Royer-Collard, filósofo, profesor y mentor de Victor Cousin) había conseguido reunir por aplastante mayoría un "voto de censura" contra el régimen del rey Borbón de Francia, Carlos X (sucesor de su hermano Luis XVIII), y, exactamente un mes después de que Hegel diese su conferencia, Carlos X, en un intento de apuntalar su tambaleante régimen, decretó sus infames "cuatro ordenanzas" el 25 de julio, que, entre otras cosas, abolían de un plumazo la libertad de prensa y establecían la censura, disolvían la Cámara de los Diputados, e instituían un nuevo conjunto de reglas para la composición de una nueva Cámara todavía por elegir.

Las protestas estallaron inmediatamente por todo París y, como si se tratara de una nueva puesta en escena de la revolución de 1789, se levantaron barricadas en varias áreas clave de la ciudad que condujeron al enfrentamiento entre el pueblo y unas tropas altamente desmoralizadas, con órdenes de defender un régimen francamente impopular. Después de tres días (27-29 de julio), el rey retiró sus decretos el 30 de julio, pero la suerte ya estaba echada: el duque de Orléans, primo de Carlos X, estaba preparado para reinar como el "rey burgués" y para asumir el trono bajo un régimen constitucional. El 9 de agosto, todo había terminado, el duque de Orléans era rey, y Carlos X salía para el exilio en Inglaterra.

Los amigos de Hegel bailaban de alegría ante los sucesos parisinos. Eduard Gans, que por entonces se encontraba en París, escribió a Hegel desde allí para informarle breve y rápidamente de los sucesos que estaba presenciando [61]. Muchos liberales de Alemania y de Francia no solo se sentían felices, sino que veían en aquellos sucesos la evidencia de los modelos históricos que Mignet había ya formulado: Tal como la "Revolución Gloriosa" inglesa había necesitado cuarenta años desde el final de la monarquía absoluta hasta la monarquía limitada de Guillermo de Orange, la revolución francesa de 1789, tras unos cuarenta años, parecía estar siguiendo los mismos, y al parecer predestinados, pasos; y para muchos liberales, estos sucesos sugerían, como lo habían hecho a Mignet, que en la base de todo esto estaba operando algún tipo de ley progresiva de la historia, y que el progreso en estos asuntos era inevitable.

En Alemania, fueron muchos los que extrajeron la conclusión de que alguna forma de desafío a la corona de Prusia era también inevitable, como lo serían sus anteriores decretos constitucionales. Cuando el duque de Orléans asumió el trono, parecía que ya solo era cuestión de terminar lo que estaba destinado a un ritmo revolucionario. Los amigos y conocidos más jóvenes de Hegel en particular saludaron a la Revolución de Julio como precursora de cosas mejores por venir, una señal de que la era de la reacción política había terminado, y de que pronto les llegaría a ellos el turno de participar en una nueva y triunfante revolución. La Revolución de Julio fue vivida por estos jóvenes del mismo modo que Hegel, Hölderlin y Schelling habían vivido la revolución de 1879: como un acontecimiento que hacía "época", como algo que no tenía camino de vuelta, y cuyo significado para ellos y para sus sucesores no podía ser una cuestión de accidente, sino una cuestión de destino.

Hegel estaba enormemente preocupado por los sucesos de Francia, pese a que muchos de sus amigos y estudiantes tomaron esta revolución como una confirmación de sus teorías. Pero para sorpresa de ellos, a medida que los acontecimientos se multiplicaban, Hegel iba mostrándose más y más preocupado por la dirección que parecían ir tomando. Los belgas se levantaron contra el Gobierno holandés y proclamaron su independencia; de un solo golpe, los esfuerzos de Van Ghert por con-

seguir una reconciliación "modernizada" entre católicos y protestantes en los Países Bajos fueron simplemente barridos del mapa. Había revueltas en Italia; en Polonia, la Dieta declaró la independencia de su país, y el 25 de enero de 1831, la Dieta polaca declaró que el zar de Rusia había "abdicado" de su gobierno en Polonia. De la misma manera, la inquietud social, alimentada en parte por la subida de precios y la caída de sueldos, empezaba a extenderse por varios estados alemanes, aunque esta inquietud tomó formas diferentes en los distintos lugares. En algunos, como en Leipzig, hubo destrucción y saqueo de establecimientos pertenecientes a comerciantes impopulares, y varios "levantamientos" a pequeña escala se sucedieron desde Hannover hasta Gotinga.

A los ojos de Hegel, el mundo estaba en peligro de derrumbarse justamente *ante sus ojos*. Karl Hegel recuerda a su padre leyendo los últimos sucesos con gran inquietud, pero también con una cierta ecuanimidad: «Mi padre veía con terror en ellos una catástrofe que parecía amenazar los fundamentos más seguros del Estado racional. Pero, a diferencia de Niebuhr [un historiador], no pensaba que eso nos llevaría al despotismo y la barbarie» [62]. Le admitía incluso a Ancillon que el Gobierno de Prusia podría establecer acuerdos comerciales con el nuevo rey de Francia si actuaba de manera racional [63].

Sin embargo, Hegel abrigaba temores más profundos acerca del nuevo giro de los acontecimientos en Europa. La idea de que existiera algo semejante a una ley férrea de la historia le parecía errónea sin más; sencillamente, no había en absoluto *ninguna* ley de la historia. La historia era el escenario del gran drama humano y del *significado* del hombre, pero tratar de descubrir "leyes" de la historia era equivalente a confundir el *espíritu* con la naturaleza. No había ningún "plan secreto" de la historia, oculto en algún conjunto de leyes que solo esperase a ser descubierto; el significado de la historia estaba en el modo de entender un tipo de "mentalidad" y de "espíritu" —*Geist*— de un pueblo en términos de sus aspiraciones colectivas; y la historia era el drama del modo en que ciertas formas de aspiración colectiva habían fracasado necesariamente, para ser luego retomadas por sucesivas generaciones de gentes. La interpretación que daba Hegel de esta historia era que la aspiración

colectiva de la humanidad había sido la "libertad", una aspiración más o menos consciente de los hombres desde la antigua Grecia, y que la línea que se extendía desde Atenas hasta 1830 era uno de los intentos de elaborar lo que esa aspiración entrañaba, y *no* desde luego el efecto de ninguna ley cuasi-natural que forzase a los europeos a dar bandazos a lo largo de un sendero predeterminado que conectara Grecia con la Europa moderna.

Lo que estaba operando realmente en la historia mundial era la "negatividad" encarnada en la vida europea, la constante duda y el escepticismo acerca de lo que más importaba, entre la gente que dirigía a Europa hacia un terreno más "filosófico" y progresivo. "Quiénes" iban a ser los que alcanzasen el final de esa progresión histórica dependía enteramente, sin embargo, de "quiénes" quisiéramos nosotros mismos ser. Por eso, cuando los acontecimientos de 1830 empezaron a tomar forma, Hegel no se dejó arrastrar por el entusiasmo de muchos de sus amigos por el supuestamente firme modelo inglés de revoluciones.

A juicio de Hegel, la Revolución había acabado desde hacía tiempo incluso en Alemania, y a lo que ahora había que atender era a su implantación en una reforma gradual, no a una repetición romántica de la toma de la Bastilla. No había ninguna nueva "época" llamando a nuestras puertas, y la postura de Hegel en este punto era diametralmente opuesta al modo en que sus jóvenes amigos y estudiantes vivían la Revolución de Julio. Fiel a sus ideas, Hegel pensaba que la revolución "liberal" de 1830 en Francia y las subsiguientes reclamaciones de "libertad" en otras partes de Europa iban a ayudar de hecho, al menos en Alemania, a la causa de los defensores del provincianismo. En consecuencia, Hegel empezó por advertir a sus amigos de que «todo lo que anteriormente era válido se tornaba al parecer problemático», y de que estos eran «tiempos de ansiedad, en los cuales todo lo que antes tenía una apariencia sólida y segura parecía ahora estar tambaleándose» [64].

Los amigos de Hegel se sentían sencillamente pasmados ante esta reacción negativa; ellos estaban convencidos de que el maestro se mostraría el más entusiasta de los hombres ante tales acontecimientos, y en lugar de eso sus palabras parecían resonar con el mismo tono que las del príncipe Metternich en

Austria. Hegel empezó a desinteresarse de estos asuntos y limitarse a emitir una serie de comentarios sarcásticos sobre lo que a sus ojos no era más que la insensatez y la inutilidad del período; todo ello se le antojaba un entretenimiento romántico, como la pasada locura del romanticismo, que llevaba consigo la portentosa amenaza de sumir a Europa en una nueva guerra. Cuando su alumno Karl Ludwig Michelet trató de defender ante él la idea de que la Revolución de Julio era de hecho una señal de "progreso" en la historia, Hegel le replicó simple y llanamente que estaba hablando "exactamente igual que Gans". Cuando Michelet le argumentó que tenía que admitir que la nueva revolución era una expresión del "espíritu del pueblo" de Francia, Hegel le respondió secamente que uno no negociaba con el espíritu de un pueblo, uno negociaba con individuos (indicando con ello su presente recelo del nuevo régimen en Francia) [65].

Pese a todos estos razonamientos, para sus amigos y alumnos, la figura de Hegel parecía estar abandonando sin más el suelo sobre el que se había asentado; y para sus detractores, que siempre lo habían visto como el "filósofo de la Restauración", Hegel estaba mostrando simplemente ahora su verdadero color al denunciar la caída de un Gobierno que era fruto de esa Restauración. Ante los ojos de sus jóvenes amigos y estudiantes, Hegel se estaba convirtiendo simplemente en un viejo desanimado.

Fin del rectorado

En septiembre de 1830, tanto Hegel como su esposa se sentían seriamente enfermos con fiebre crónica y otras molestias generales. Estas molestias continuaron con alzas y bajas a todo lo largo de diciembre, siendo lo suficientemente serias para despertar la alarma y la ansiedad entre amigos de Hegel como Zelter y Varnhagen von Ense, que empezaban a temer que algo serio se estuviera gestando. Hacia mediados de diciembre, Zelter comentaba que Hegel parecía una "sombra de sí mismo" [66]. Sus deberes como rector se le hacían extraordinariamente onerosos; en su débil condición, apenas si podía atender a todos

los proyectos administrativos, docentes y de publicación que se traía entre manos y que, simplemente, lo dejaban aún más deteriorado.

En octubre de 1830, Hegel abandonó finalmente el cargo de rector por haber terminado su mandato (que estaba limitado a un año) y pudo volver a su trabajo de revisión de la *Ciencia de la lógica*, cosa que le produjo una satisfacción profunda —la vida administrativa no estaba hecha para él—, y para finales de enero de 1831 había acabado las revisiones y ampliaciones de la nueva edición.

En octubre de 1830 escribió un discurso con ocasión de su traspaso de poderes al nuevo rector (aunque su mala salud le aconsejó no asistir al acto formal), en el cual repasaba con orgullo y con cierto humor los sucesos ocurridos en la universidad durante el año de su mandato. Habló de la necesidad de fijar un mínimo para el salario que la universidad ofrecía a los profesores "ordinarios" y del modo en que la universidad había conseguido detener el flujo de *Privatdozenten* en la Facultad de Medicina, poniendo freno con ello a la disminución del nivel de vida de los profesores "ordinarios" de aquella facultad [67]. Observó con orgullo que la Universidad de Berlín atraía a más estudiantes —1.909 de hecho— que ninguna otra universidad alemana (al menos según decían los periódicos, añadió; pero rectificó prudentemente esta cifra añadiendo que el número real se aproximaba quizá más a 1.806, y posiblemente incluso a 1.744, aunque era muy probable que los que realmente *asistían* a las clases fueran 2.200). Y aquí observó que el mayor número de estudiantes se lo llevaba —cosa nada sorprendente— la Facultad de Derecho (633, frente a 611 estudiantes de Teología, 302 de Medicina y 241 de la facultad filosófica), lo cual totalizaba la cifra de 1.787 estudiantes realmente matriculados [68].

Hegel se refirió también a los problemas usuales y a las quejas sobre las fechas de comienzo y terminación de los semestres (que al parecer no satisfacían absolutamente a nadie). Observó que los problemas disciplinarios con los estudiantes eran muy escasos, y desde luego ninguno de ellos había tenido nada que ver con cuestiones de "demagogia". A título de ilustración, y a sabiendas de que iba a provocar las risas de su audiencia, Hegel contó la anécdota de un estudiante que tras la Revolución de

Julio se había paseado por Berlín llevando una escarapela francesa —un pequeño rosetón de tela fijado al sombrero, que durante el antiguo régimen llevaba a menudo la nobleza para mostrar los colores de su familia, y más tarde los revolucionarios para exhibir los colores rojo, blanco y azul de la Revolución—, pero resultó que el propio estudiante *pensaba* realmente que lo que él llevaba eran los colores de Brandenburgo (el *Land* donde se encontraba Berlín) [69]. Este estudiante era simplemente un ignorante de su propia tierra, pero difícilmente un revolucionario que incitara al derrocamiento del Gobierno prusiano.

Hegel notificó también con orgullo que, durante su mandato, el Gobierno había accedido finalmente a construir una iglesia universitaria para el servicio de los alumnos; al parecer había demasiados estudiantes que no se sentían bien acogidos en las congregaciones locales [70]. Y acabó su alocución exponiendo un problema muy querido para él: la necesidad de proporcionar asistencia financiera a los estudiantes que no tuvieran medios de costearse su estancia en la universidad, un tema que él había defendido desde hacía mucho tiempo (aun cuando él mismo no había juzgado adecuado enviar a su hijo Ludwig a la universidad, aparentemente por razones financieras) [71].

Nuevas esperanzas

El año 1831 parecía empezar con la promesa de mejores cosas para Hegel. Su hijo Karl se graduó en el *Gymnasium* en 1830, y en el otoño de ese mismo año se matriculó en la universidad para estudiar Historia; también él empezó asistiendo a las famosas conferencias de su padre sobre la filosofía de la historia mundial. Hegel mismo, aunque descorazonado por los sucesos de la Revolución de Julio y lo que estaba sucediendo a continuación, empezaba a ver las cosas de un modo más optimista, contemplando el reciente giro de los acontecimientos como señal quizá de que las cosas no eran tan terribles como él creía al principio (aunque seguía pensando que eran bastante malas), y su fama no parecía haberse visto afectada por sus acusadas diferencias con sus alumnos y amigos sobre la cuestión de la Revolución de Julio.

El usual deseo de la gente de entrevistarse con él continuaba tan vivo como antes, las frecuentes y abundantes peticiones de que leyese este o aquel libro, o de que diese su opinión sobre esta o aquella materia seguían sucediéndose. Alguien le envió incluso una traducción no solicitada al latín de su *Enciclopedia*, preguntándole si él conocía quizá algún editor en Berlín que pudiese estar interesado en su publicación [72]. (A lo que Hegel no se molestó en responder.) Los artistas realizaban y publicaban retratos suyos que se vendían con rapidez, y los estudiantes habían acuñado una medalla con su imagen en una cara y una escena alegórica con temas de su filosofía en la otra. Hegel escribía con orgullo a su hermana: «He sido grabado, esculpido, y ahora estampado», y le enviaba un par de medallas [73]. (Durante los años de 1829 a 1831, él y Marie tuvieron al parecer bastante más correspondencia con su hermana que antes; pero aunque no le cursaron ninguna invitación para que los visitase, resultaba claro que Hegel estaba tratando de iniciar algún tipo de aproximación a su hermana después de tanto tiempo de alejamiento.) La segunda edición aumentada (1827) de su *Enciclopedia* se había agotado rápidamente, y una tercera, más ampliada incluso (1830), se estaba vendiendo bien.

Finalmente, Hegel obtuvo también el reconocimiento de sus méritos. En enero de 1831, Altenstein le informó con satisfacción de que por fin iba a ser incluido en la lista de honores reales y a recibir la Orden del Águila Roja, tercera clase. (Schleiermacher iba a recibir también el mismo honor en ese mismo año.) Su suegra no pudo contenerse al enterarse; en Nuremberg, las noticias de este premio corrían "de boca en boca", le decía a Marie, y todo el mundo desea «extender sus felicitaciones al nuevo caballero de la orden» [74]. Las cosas parecían finalmente asentarse bien en casa, aunque su salud seguía siendo deplorable.

PENSAMIENTOS INQUIETANTES: LA "REVOLUCIÓN DE JULIO" Y EL PROYECTO DE REFORMA INGLÉS

La "Revolución de Julio" y la filosofía de la historia

Pese a su precaria salud y a su nuevo estatuto oficialmente reconocido, Hegel no podía dejar de estar atento a los aconte-

cimientos que se sucedían en Francia, Bélgica, Polonia y Alemania, y al final de sus lecciones del semestre de 1830-1831 sobre la filosofía de la historia, Hegel se volvió, por vez primera desde que había empezado a enseñar esta materia, a la importancia histórica de los sucesos contemporáneos, descendiendo incluso a hablar específicamente del significado histórico de la Revolución de Julio en Francia y de la inquietud que a partir de ella se había extendido por Europa [75]. Al hacerlo, Hegel estaba claramente respondiendo tanto a sus críticos como a sus amigos, y tratando de trazarse a la vez su propio camino entre los sucesos contemporáneos que tanto le conturbaban.

El establecimiento de la Monarquía de Julio en Francia estaba, según Hegel, ligado a una profunda equivocación, puesto que el "liberalismo" en el que la Monarquía de Julio se basaba volvía a repetir simplemente uno de los errores clave de la revolución de 1789 (que él había criticado más de veinte años antes en la *Fenomenología del espíritu*), a saber: la incapacidad de una mera colección o agregado de individuos para constituirse en una "perspectiva universal" con pretensiones de autoridad política o ética, y la consiguiente degeneración en "facciones" de un "Gobierno" que se basase en tales "agregados". Hegel sostuvo ante la asamblea de estudiantes congregados en su sala de conferencias, que en un régimen "liberal" como el establecido por la Revolución de Julio, «los particulares ordenamientos del Gobierno entrarían inmediatamente en franca oposición con la libertad, porque tales ordenanzas eran voluntades particulares y por lo tanto arbitrarias», y cuando los oponentes que formulaban los cargos de arbitrariedad llegasen a su vez a formar Gobierno, también ellos, y por las mismas razones, se encontrarían necesariamente con «la oposición de la mayoría. Y por este camino, la sucesión de conmoción e intranquilidad quedaría perpetuada» [76].

Pero Hegel se cuidó de dejar bien claro ante su auditorio que en modo alguno estaba elogiando el régimen de la Restauración que había caído; el período que se inició con la derrota de Napoleón y la Restauración de los Borbones había sido solo una "farsa de quince años" [77]. Y, por primera vez en sus lecciones sobre filosofía de la historia, habló directamente de sus sentimientos sobre la revolución de 1789. Rememorando sin duda

sus propias experiencias con Hölderlin y Schelling en Tubinga, les dijo a los estudiantes: «El principio de la libertad de la voluntad se justificaba a sí mismo contra el derecho existente [...]. Fue este un amanecer glorioso. Todos los seres pensantes celebraron unidos esta época. Una emoción sublime imperaba en aquel tiempo, un entusiasmo espiritual se asomaba al corazón del mundo, como si la reconciliación entre lo divino y lo secular se hubiera consumado ahora por vez primera» [78].

Los fundamentos del fracaso de los franceses en la plasmación de una Constitución eficaz, sugería Hegel, estaban en alguna medida en la persistente fuerza del catolicismo en Francia. Repitiendo alguna de sus antiguas concepciones expuestas ya en su discurso en latín sobre la Confesión de Augsburgo, Hegel volvió a insistir en que el catolicismo tiende a inculcar una clase de carácter (una disposición, *Gesinnung*) que inclina a la obediencia a la autoridad positiva, lo que unido a la negación del derecho de la conciencia religiosa individual, ayuda a configurar agentes que no poseen las disposiciones personales éticas necesarias para devenir ciudadanos de un orden racional moderno. «Tiene que quedar claramente establecido —les decía a sus alumnos en 1831— que con la religión católica no es posible ninguna Constitución racional; porque los ciudadanos y el Gobierno tienen que tener recíprocamente esta garantía final de "disposición" que solo puede encontrarse en una religión que no se oponga a una Constitución racional del Estado» [79]. Al exponerlo de este modo, Hegel parecía estar sugiriendo que los problemas que se le planteaban al "liberalismo" en la Revolución de Julio eran problemas específicamente franceses (o, si se incluía también el levantamiento en Bélgica, sus problemas podían ser endémicos solamente para la Europa "católica", no para la "protestante"), pero no problemas generalizables a la vida moderna como tal.

Pero Hegel sugería también que *no consideraba* que esto fuese un mero fenómeno pasajero, algo puramente "francés", o un problema para el cual la filosofía hegeliana tuviera una solución rápida y fácil. Había en este fenómeno algo más profundo, un problema con una cierta dinámica de vida moderna que, aunque no constituía un reto para el sentido general de la historia considerada en su relación con la aspiración colectiva a la li-

bertad, ofrecía sin embargo algo para lo que no se tenía una solución a mano.

Totalmente acorde con sus diversas críticas del moralismo, Hegel rehusó condenar el "error" liberal en Francia como fracaso de una voluntad moral; ni sugirió tampoco, por así decirlo, que una simple consulta a la *Filosofía del derecho* mostraría la solución correcta de los problemas suscitados por los acontecimientos en Francia. La Revolución de Julio y sus secuelas habían revelado que la dificultad de establecer que la auto-determinación de los individuos (que introduciría un inevitable faccionalismo en la vida moderna) estaba institucional y prácticamente vinculada a una concepción viable de la autoridad política, no era meramente un problema "francés" o simplemente un problema de "catolicismo". En lugar de eso, Hegel dijo a los estudiantes: «Esta colisión, este punto crucial, este problema es el momento en el que ahora se encuentra la historia y que tendrá que resolver en un tiempo futuro» —pareciendo implicar con ello que el problema estaba penetrando en Alemania e incluso en la misma Prusia, pero no que lo considerara insoluble [80]—. La cuestión de cómo hacer más racionales las particularidades de los provincianismos del sur de Alemania y de Prusia no había sido aún definitivamente resuelto. Y la alternativa "liberal" le parecía ser simplemente autodestructiva. El sentido general de la historia, continuaba Hegel, había quedado definitivamente establecido como aquello que comporta lo que es necesario para la realización de la libertad; pero la historia misma, parecía querer indicar Hegel en 1831, seguía aún su curso; y el mismo Hegel, inmerso también en este curso, estaba empezando a reconsiderar algunos elementos de su propia posición.

El trasfondo del artículo de Hegel sobre el Reform Bill

Hegel seguía estando profundamente preocupado por los sucesos del verano de 1830 y la inquietud que habían sembrado, y por ello siguió dedicando gran parte de sus energías a tratar de comprender lo que aquellos acontecimientos podían signi-

ficar en términos de sus propias ideas, ya muy elaboradas, respecto a la historia, la política y la vida moderna. En la primavera de 1831, echó aún más leña al fuego al publicar un comentario sobre lo que él veía como las peligrosas tendencias que se iniciaban en Inglaterra cuando el Parlamento puso en marcha un Proyecto de Reforma *(Reform Bill)* que pretendía alterar drásticamente el sistema constitucional inglés.

Hegel publicó las tres primeras partes de un ensayo altamente crítico en cuatro partes «Sobre el Proyecto de Reforma inglés» en la *Allgemeine preußische Staatszeitung* (La Gaceta del Estado Prusiano) —un periódico oficial y más bien formal del Estado— el 26 y el 29 de abril de 1831; pero la cuarta parte, que debería haber aparecido el 30 de abril o el 2 de mayo, no fue nunca publicada en aquel periódico; por lo visto la corte pensó que las duras críticas de Hegel al Gobierno y al rey de Inglaterra podrían resultar demasiado incendiarias si aparecían en un órgano oficial del Estado. Sin embargo, las ideas de Hegel encontraron una audiencia muy receptiva, y al parecer el rey costeó privadamente una corta edición de esa cuarta parte no publicada, que circuló por Berlín al alcance de todo el que quisiese leerla.

Hegel tenía una variedad de motivos para escribir aquel comentario. Primero, porque a pesar de su gran admiración por muchas cosas inglesas, Hegel continuaba irritado ante la idea, común incluso entre sus amigos, de que Inglaterra era de alguna manera la meta natural de una línea moderna de desarrollo, y que los traumáticos sucesos de la Revolución y del movimiento de reforma no eran más que las secuelas de un determinado paso dado primeramente por Inglaterra. Hegel disentía de la idea de que hubiera tal línea de desarrollo en la historia, y, pese a su admiración por ella, no creía que Inglaterra representara la estación de llegada de la vida moderna. Por eso deseaba exhibir los profundos problemas que se ocultaban tras la vida social y política inglesas y echar un jarro de agua fría sobre estas dos suposiciones, al tiempo que mostraba que aún quedaba mucho por reflexionar sobre la moderna vida alemana para creer que todo podía resolverse mediante la simple decisión de imitar a Inglaterra.

En segundo lugar, Hegel pensaba que los proponentes del

Proyecto de Reforma en Inglaterra estaban jugando con fuego. Los defensores de este proyecto volvían a caer en el fundamental error "liberal" (tal como Hegel lo entendía) de cambiar la estructura política del país sin cambiar antes su vida social e institucional; eso mismo ya se había intentado una vez en Francia, y sus resultados habían sido el terremoto de la Revolución y el Terror jacobino. Este reconocimiento le resultaba particularmente incómodo a Hegel, pues solo unos meses antes había dicho que el levantamiento de Francia estuvo ocasionado en parte por la influencia del catolicismo, y que Alemania había podido evitar algo semejante a la explosión francesa gracias a su condición de país protestante. Pero si una importante potencia protestante parecía deslizarse hacia el modelo francés, eso quería decir que la concepción de Hegel sobre la relación entre religión y política tenía que ser sometida a una revisión profunda. Incluso en el corto período transcurrido entre el final de sus clases en 1831 y su redacción del ensayo «Sobre el Proyecto de Reforma inglés», las ideas de Hegel seguían desarrollándose.

Y en tercer y no menos importante lugar, comentar el Proyecto de Reforma inglés le permitía criticar de manera oblicua las actuales propuestas de reforma en Prusia. Anticipar los resultados de las soluciones inglesas, le permitía señalar indirectamente lo que para él serían resultados similares de las actuales propuestas prusianas, que corrían a su entender el peligro de repetir muchos de los errores ingleses.

El Proyecto de Reforma inglés versaba sobre la "Constitución" inglesa en su totalidad y sobre la idea de que la "Constitución" proporcionaba el sistema mediante el cual todos los ingleses estaban "representados" en el Parlamento. Las razones de la introducción de este proyecto en el Parlamento eran en sí mismas complejas. Había miedo genuino en algunos sectores ingleses a que se produjera en Inglaterra algún tipo de insurrección al estilo francés, sobre todo después de los sucesos de julio de 1830. Este temor se veía alimentado por la aparición en la prensa de las alarmantes advertencias, procedentes de los seguidores de James Mill y de Jeremy Bentham, de que la revolución era inevitable si no se hacía el cambio constitucional.

Desde hacía tiempo era evidente para muchos ingleses que

su sistema de representación no cubría realmente lo que entonces eran intereses cruciales para la sociedad moderna inglesa. El sistema parlamentario estaba infestado de corruptelas, como el de los vergonzosos "municipios podridos", distritos en los que virtualmente no habitaba nadie y que iban a parar por tanto "al bolsillo" de los ricos terratenientes, que podían en efecto nombrar personalmente a los representantes de aquellas áreas —una de estas áreas, Old Sarum, que no tenía ni un solo habitante, contaba sin embargo con dos representantes en el Parlamento[81]. En muchas áreas, los ricos podían obtener básicamente los votos de un distrito sin tener que vivir en él o haber tenido nunca nada que ver con tal distrito. Muchos votos (y por tanto, muchos cargos) eran simplemente comprados por los que tenían el suficiente dinero para ello.

Este modelo de pseudo-representación y de corrupción parecía hacer necesaria la reforma incluso para aquellos que recelaban de ella. Pero un temor mayor a provocar con ella un levantamiento más amplio, como había sucedido en Francia, se había utilizado recientemente por los contrarios a la reforma para alejarla de la agenda oficial; el ejemplo de la convocatoria de los Estados Generales en Francia en 1789, que se verían luego inevitablemente atrapados en un torbellino revolucionario, sugería a muchos que incluso la simple instigación a las reformas necesarias, podría iniciar un proceso que acabase en una erupción jacobina. Estos temores persistieron hasta que, bajo circunstancias de alguna manera extraordinarias, los reformadores *Whig* subieron al poder en 1831 y, aunque su elección no fue resultado de lo ocurrido en Francia, ellos y sus partidarios utilizaron de manera inteligente los sucesos de julio de 1830 para avivar el temor y encaminarlo hacia la necesidad de la reforma. Bajos estas condiciones, y dadas las sempiternas demandas de renovación, el plan para reformar el Parlamento y hacerlo "más representativo" del pueblo, fue presentado a este por lord John Russell (el abuelo de Bertrand Russell) y pasó rápida y eficazmente a recorrer el complicado proceso legislativo. En 1831, su aprobación, aunque no garantizada todavía, parecía extremadamente probable. (De hecho, se convirtió en ley en 1832.)

Para muchos prusianos, el Proyecto de Reforma inglés tenía

tanta importancia como la legislación que se proyectaba en Prusia. Para algunos de ellos, particularmente los liberales, Inglaterra era el modelo de modernidad, es decir, una monarquía constitucional combinada con un Gobierno representativo en el cual, sin embargo, solo los "hombres importantes" tendrían las riendas del poder. Incluso otros prusianos que no estaban tan favorablemente dispuestos a la idea de una monarquía "constitucional" veían sin embargo en Inglaterra el verdadero modelo de un Estado moderno que sabía cómo emplear la reciente tecnología para dominar los nuevos modos de producción y crear mercados para sus productos. Había así una entrecruzada corriente de opinión que cimentaba la imagen de Inglaterra como representante de la meta de la vida moderna.

Ciertamente, el liderazgo de Inglaterra en tecnología moderna había sido claramente reconocido por los alemanes; especialmente a partir de 1815, Alemania había empezado a importar maquinaria inglesa y a adquirir de ella toda clase de conocimientos técnicos, siendo muchos los industriales que se desplazaban a Inglaterra para estudiar sobre el terreno las nuevas técnicas de manufactura e ingeniería que allí se utilizaban [82]. El gran arquitecto berlinés Karl Friedrich Schinkel, que diseñó muchos de los más gloriosos edificios del famoso bulevar imperial Unter den Linden, fue enviado a Inglaterra en 1826, donde tomó notas y esquemas de fábricas de gas, de astilleros, de factorías de ladrillos y de cosas semejantes para su uso posterior en Prusia. El mismo Hegel conocía de primera mano una buena parte de esta influencia tècnológica inglesa. En 1816, una compañía británica (la Asociación Imperial Continental del Gas de Londres) instaló en Berlín la primera iluminación por gas (y dirigió durante los veintiún años siguientes una fábrica de gas más allá de la Puerta de Halle de la antigua ciudad); en 1829, las luces de gas de diseño inglés se convirtieron en un rasgo característico del ambiente de Berlín. Barcos de vapor de la compañía Humphreys y Biram circulaban por el río Spree en Berlín desde 1816. Varias otras cosas, como una fábrica de papel y otros diversos adelantos ingenieriles, estaban impulsados por máquinas de vapor procedentes de la compañía de los hermanos John y Charles James Cockerill. (Según las estimaciones,

en 1830 funcionaban en Berlín unas treinta máquinas de vapor, casi todas ellas fabricadas o diseñadas en Inglaterra)[83].

Así que, puesto que había tanta gente en Prusia que por diferentes razones pensaban que había que copiar a Inglaterra, era oportuno preguntar qué era lo que realmente significaba el tan cacareado modelo inglés. Parte de este atractivo tenía que ver con el nuevo sentido de "público" que estaba creando la revolución industrial inglesa y los avances tecnológicos que esta fomentaba. El perfeccionamiento en la tecnología de la impresión, por ejemplo, había hecho los periódicos mucho más asequibles —el *Times* había pasado de imprimir 250 hojas por hora en 1813, a 4.000 por hora en 1829—, y de aquí que una nueva fuerza, la "opinión pública", surgiera prácticamente de la noche a la mañana[84]. Como resultado de la difusión de la lectura del periódico, la corrupción, ampliamente practicada pero escasamente conocida, del sistema inglés resultó cada día más evidente ante el público en general. Hegel mismo obtuvo gran parte de su información sobre el Proyecto de Reforma leyendo aquellos mismos periódicos ingleses —en particular, el muy respetado *Morning Chronicle*— que, sin que él se diera cuenta, estaban suministrándole también una buena dosis de propaganda radical milliano-benthamita (si se nos permite hacer honor con este adjetivo a la pareja formada por James Mill y Jeremy Bentham, padres del utilitarismo inglés) sobre el peligro de revolución en Inglaterra, postura que Hegel pareció haber aceptado de todo corazón[85]. Igualmente estaba profundamente interesado Hegel por el significado de esta nueva relación del "público" con la vida política, especialmente cuando se la contemplaba contra el telón de fondo de los sucesos turbulentos de Europa en 1830-31.

"Particularismo" alemán y política inglesa

No fue accidental que Hegel comenzase a escribir este artículo cuando las reformas de la "ordenanza municipal" de Prusia habían sido emprendidas (de hecho, fueron completadas en 1831). La ordenanza original de 1808 bajo el Ministerio de Stein había sido bastante modernizante; sin embargo, fue atacada

desde diversos sectores durante sus veinte años de existencia. La ordenanza hacía que la condición de ciudadano y su subsiguiente derecho a tomar parte en los asuntos de gobierno de la ciudad, dependiera absolutamente de las propiedades que se tuvieran, en lugar de depender, como antes, de las "corporaciones"; todo habitante que tuviese una cierta cantidad de propiedades o regentara una empresa en la ciudad era declarado "ciudadano"; pero, puesto que todos los otros, desde los ordinarios campesinos hasta los ministros del Estado o los profesores, eran declarados por tanto *no* ciudadanos, fueron todos reunidos bajo un grupo como *Schutzverwandter*, básicamente como "forasteros" sin derecho a participar en los asuntos urbanos. (Y por tanto, algunas de estas personas estaban exentas también de pagar impuestos locales.) El colega de Hegel, Friedrich von Raumer había sostenido en un panfleto público en 1828 que garantizar los derechos de ciudadanía basándose únicamente en la propiedad, solo podía estar justificado por una «concepción puramente materialista de la vida» que debería ser abandonada en favor de una disposición más "orgánica" de estos derechos [86]. Este escrito desencadenó un gran debate sobre el modo de reformar la "ordenanza municipal" de manera que ampliase o restringiese la concesión de la referida ciudadanía. La cuestión de la relación de la autoridad estatal con el privilegio local había sido así planteada también en el escenario prusiano, y una crítica de los planteamientos ingleses podría servir de advertencia para aquellos que estaban comprometidos en la reforma de la ordenanza municipal prusiana.

Hegel empezaba su artículo citando alguna de las razones que exigían una reforma constitucional en Inglaterra, observando cuán «difícil era encontrar en cualquier otra parte un síntoma similar de la corrupción política de un pueblo», y de qué modo los usuales intentos de justificar este corrupto sistema eran todos claramente ilegítimos o discutibles [87]. La idea de que los ingleses podían anticipar la reforma apelando, por ejemplo, a «la sabiduría de [sus] antepasados» estaba claramente fuera de lugar; la vida moderna había roto con esa idea como fuente suficiente para la autoridad de los ordenamientos legales [88]. Tampoco sería de mucha ayuda el recurso a una "oculta sabiduría" del sistema inglés. Ya no cabía apoyarse en la fantasía

de que una especie de mano invisible guiaba al sistema inglés, construido a base de retazos, a una conclusión más justa que el sistema continental, elaborado de manera más "científica". En lugar de eso, los diversos derechos establecidos por la Constitución inglesa formaban de hecho una incoherente trama formada a base de elementos procedentes de contratos, arreglos privados, concesiones arrancadas por la fuerza a la corona, y toda diversidad de cosas por el estilo; una tal mezcolanza difícilmente podría mantener sus pretensiones de autoridad ante una mentalidad moderna. Como observaba Hegel: «En ninguna época como en la nuestra, el entendimiento en general se ha visto conducido a preguntarse si los derechos son puramente positivos en su contenido material o si son también en-y-por-sí-mismos justos y racionales» [89]. Conjugando en su interior su educación württemberguesa con sus opiniones maduras sobre la vida política moderna, Hegel tendía a ver en el disparatado entramado del derecho constitucional inglés solo otra versión de la vida provinciana alemana, cuyas anticuadas estructuras y particularismos irracionales tanto había despreciado durante una buena parte de su vida adulta.

De hecho, sostenía Hegel, el irracional amasijo de la Constitución inglesa solo produce estrategias políticas irracionales. Los impuestos en Inglaterra son exorbitantes, el sistema de justicia es caro de mantener (y por tanto disponible solo para los ricos), la agricultura está anquilosada bajo el anticuado sistema de tasación por diezmos —Hegel observa incluso con sarcasmo que «a la agricultura, para cuya mejora se han destinado grandes capitales, se la grava con un impuesto en lugar de aliviarla» [90]—; en lugar de formar una unidad, la corona y el Parlamento son más bien poderes opuestos, y lo mismo ocurre con una infinidad de cosas. (Las ideas que Hegel estaba exponiendo no eran nuevas en él; habían sido elaboradas mucho antes a partir de sus propias críticas del sistema constitucional inglés a base de añadidos en sus lecciones sobre filosofía política en Heidelberg) [91]. Más sorprendente aún era que el carácter de propiedad privada de los bienes de la Iglesia en Inglaterra conducía a una ignominiosa corrupción moral y religiosa, que Hegel describía en los términos más ásperos: «Es de sobra conocido que es común que los clérigos ingleses se ocupen de cual-

quier cosa salvo de las funciones propias de su oficio, como entregarse a la caza y a diversiones de todo tipo, de dilapidar los pingües ingresos de sus cargos en viajes al extranjero, dejando sus deberes oficiales en manos de un pobre cura por una miseria que difícilmente lo libra de morir de hambre» [92].

Por otra parte, si se supone que la "representación popular" es la varita mágica de la Constitución inglesa y algo que la Europa continental debería emular, habría que preguntarse, decía retóricamente Hegel, qué es lo que se supone que ganamos adoptando el tan celebrado modelo inglés. Para alcanzar un puesto en Alemania es necesario haber pasado por el sistema universitario, haber estudiado *Wissenschaft*, haberse convertido en una persona cultivada, un hombre de *Bildung*. Pero en Inglaterra, en lugar de la *Wissenschaft* y el entrenamiento universitario, se premian la «crasa ignorancia de los cazadores del zorro y de los *Landjunker* (hidalgos rurales)», y los intereses del Estado se dejan en manos de aquellos cuya «educación [ha sido] adquirida simplemente a través de reuniones sociales o de periódicos» [93]. «En ninguna parte más que en Inglaterra está el prejuicio tan arraigado y es tan ingenuo como para hacer creer, al parecer, que si el nacimiento y la fortuna le dan al hombre un oficio, le dan también cerebro», decía Hegel [94]. (La descripción que hace Hegel de la pequeña aristocracia regional como "*Landjunker*" es una velada referencia a las condiciones prusianas; los *Junker* formaban la clase noble regional más reaccionaria y más opuesta a las reformas en Prusia.)

Hegel sostenía que la genuina venalidad del sistema inglés era evidente en el tratamiento que Inglaterra le daba a sus conquistas en Irlanda, donde, aunque la mayoría de la población es católica, las propiedades de la Iglesia católica fueron confiscadas y entregadas al sector anglicano simplemente porque los ingleses decidieron ejercer sus "derechos" de conquistadores; los católicos irlandeses siguen viéndose todavía forzados, observaba Hegel con indignación, a costearse sus propios sacerdotes, a edificar y conservar sus iglesias, y, para añadir el insulto a la injuria, a mantener con sus impuestos a los clérigos anglicanos. «Incluso los turcos —observaba con sarcasmo Hegel— han dejado generalmente en paz las iglesias de sus subyugados habitantes cristianos, armenios y judíos.» El tratamien-

to que Inglaterra daba a la población irlandesa católica conquistada no tenía simplemente «precedente en ninguna nación protestante civilizada», y el "título legal" de los ingleses para sus posesiones en Irlanda no encontraba otro apoyo que el descarado "interés propio" que de modo tan evidente muestra el sistema inglés [95].

Esta venalidad no era, sin embargo, atribuible a ningún carácter vicioso por parte del individuo inglés, sino que era una consecuencia lógica de la moderna concepción del "derecho" que opera en el sistema británico. El tratamiento del campesinado irlandés por parte del señor inglés lo muestra muy a las claras, aunque, juzgado con los patrones de la moderna vida comercial inglesa, no era de por sí desacertado. La difundida práctica de *enclosure* —echar a los campesinos de las tierras que sus antepasados han cultivado durante siglos a fin de preparar simplemente el camino para una producción agrícola más eficiente que solo beneficia a los grandes terratenientes— es, observa Hegel, lo que los ingleses llaman "derecho", que incluye medidas tales como «quemar las cabañas de los colonos para cortarles la posibilidad de retrasar su salida o la de pensar en volver nuevamente para la recolección» [96]. La *enclosure* tenía, sin embargo, un sentido económico perfecto, puesto que los señores podían obtener mucho más elevando los precios de los productos de la agricultura que lo que les producían los antiguos contratos de arrendamiento; pero también significaba que «los dueños del terreno tenían tan completamente en sus manos la propiedad que no estaban sujetos a ninguna obligación de velar por la subsistencia de la gente que aún seguía cultivando la tierra para ellos [...]. Los que no poseían nada se veían además despojados de su lugar de nacimiento y de sus hereditarios medios de vida... en el nombre del derecho» [97]. El lado más oscuro de la vida moderna, expresado puramente en principios "liberales" e individualistas de propiedad y derecho, se muestra aquí en toda su desnuda crudeza. (Hegel, cuyo radical anticatolicismo se manifestaba con toda su fuerza en aquel tiempo, se sentía sin embargo absolutamente escandalizado ante el tratamiento de los católicos en Irlanda; ni siquiera su idea de que el catolicismo era incompatible con una Constitución racional

moderna logró cegarlo ante el hecho de la obvia injusticia del trato que se dispensaba a los irlandeses.)

La lección para los europeos continentales era clara: en lugar de pensar que la Constitución inglesa debería ser el faro conductor de la reforma, había que considerarla tal cual era: un ordenamiento bastante inferior al conjunto de estatutos y principios de los estados continentales post-revolucionarios, en los que las organizaciones políticas y sociales no se reducían a un mero conglomerado de adiciones y remiendos. Por el contrario, estas estructuras formaban un todo coherente y racional que ofrecía una probabilidad mayor de obtener justicia que una institución como la inglesa, en donde cabía afirmar los diversos derechos y privilegios desde cualquier arbitrario punto de vista, y en donde los intereses individualistas y comerciales primaban sobre cualquier otra cosa a expensas de la justicia real.

La razón para la reforma era, pues, clara. El corrupto sistema inglés, afirmaba Hegel, se había resistido a la reforma en el pasado porque perseverar «en la consideración abstracta de los derechos privados favorecía mucho los intereses de la clase dominante con influencias poderosas en el Parlamento» y los de los ministros que se beneficiaban de la corrupción [98]. Estaba claro que había algo torcido en el sistema inglés, e igualmente evidente era que «el modo correcto de mejorarlo no pasaba por la ruta moral de ideas, amonestaciones o asociaciones de individuos aislados [...] sino que seguía la senda del cambio de instituciones» [99]. En este aspecto, al menos, los defensores de la reforma en Inglaterra estaban cargados de razón.

Podría parecer que Hegel había montado todo este escenario para aceptar totalmente el Proyecto de Reforma; pero, una vez expuestas la razones para la reforma, procedió a demostrar por qué el proyecto estaba mal encaminado. Para empezar, y puesto que después de la reforma el poder seguiría estando en su mayor parte en las mismas manos, no cabía esperar que esa reforma cambiase mucho las cosas; pero esta no era su objeción real. Dado que el Proyecto de Reforma se proponía cambiar no este o aquel elemento de la vida política inglesa, sino toda la Constitución de Inglaterra, era crucial que cualquier reforma coherente se basase en una comprensión clara del significado

que habría que dar a los elementos básicos de una Constitución racional.

En un sentido, la Constitución inglesa pretendía estar basada en una idea genuinamente constitucional: la noción de que «los grandes y diferentes intereses del reino estuviesen representados en su gran asamblea deliberativa», lo cual se separaba ya del «principio moderno según el cual solo la abstracta voluntad de los individuos como tales debía estar representada»; y esto requería a su vez que los «fundamentos reales de la vida del Estado», sus diferentes y esenciales intereses, hubieran sido en el curso de los sucesos «consciente y expresamente colocados en primera línea y reconocidos, a fin de que cuando fueran discutidos o hubiera que tomar alguna decisión respecto a ellos, tuviesen voz por sí mismos sin quedar abandonados al azar» [100]. La idea de que la representación de los individuos equivalía a la representación de sus intereses cruciales básicos, y de que esos intereses tenían que ser los que comparten con los otros miembros de su estamento, era un elemento clave en la concepción hegeliana de la representación legítima; lo que Hegel llamaba el "principio moderno" de representar solo las "voluntades abstractas" de los individuos —tan evidentemente exhibido en la revolución de julio de 1830— era a la vez distintivamente contemporáneo y distintivamente equivocado en su articulación de lo que la libertad y el autogobierno significan. La idea de la antigua Constitución inglesa, aun cuando su actual práctica se había tornado en irremediablemente corrupta, estaba basada, en teoría al menos, en principios correctos.

Sin embargo, en lugar de ajustarse a los preceptos básicos de una Constitución racional, las reformas que se estaban introduciendo en Inglaterra contenían una contradicción fatal, pues, por una parte, se ajustaban al "principio liberal moderno" que, de llevarlo hasta su conclusión lógica, titularía en última instancia a cada persona un voto, y por otra mantenía las pretensiones de los antiguos derechos positivos que habían configurado la irracional naturaleza a trozos de la antigua Constitución. El resultado, como decía Hegel, sería «de hecho, el proyecto de una mezcolanza de los viejos privilegios con el principio general de la igual titulación de todos los ciudadanos [...], que si se lo desarrollaba lógicamente daría lugar a una re-

volución más que a una mera reforma» [101]. Por otra parte, no había ninguna ventaja ética real en implementar el principio de una «titulación igual para todos los ciudadanos». Volviendo a algunos de sus viejos argumentos contra la democracia, Hegel observaba que los ciudadanos en situación de ejercer su derecho a votar se daban perfecta cuenta de lo poco que contaba su voto individual. Además, la idea de que los individuos participaban en la vida del Estado por el hecho de depositar ocasionalmente un solo voto que era numéricamente insignificante, minimizaba aún más la importancia de tal participación, a la vez que disminuía casi hasta cero la importancia de tener los propios intereses de uno en la primera línea de representación en los asuntos del Estado. Se daba la circunstancia, proseguía Hegel, de que los individuos eran simplemente demasiado racionales para caer en la locura de creer que su voto era suficiente para garantizar su representación; como evidencia parcial de esta actitud resultaba que «como consecuencia del sentimiento de la influencia realmente trivial del individuo y de su elección soberana [...], la experiencia nos enseñaba que las elecciones no tienen en general mucha afluencia de votantes» [102]. Y, como observaba el propio Hegel, la noción de "interés" era lo que verdaderamente estaba aquí representada; un estudio de los comportamientos de voto revelaría que hay mucho más tumulto en las elecciones «cuando la elección afecta de cerca a los intereses particulares [de los votantes]; por ejemplo, en las elecciones a concejales en las ciudades de Prusia» [103].

Lo que en realidad había salvado al sistema inglés de un franco colapso, era el hecho de que en el Parlamento había existido y continuaba existiendo un grupo de «cabezas brillantes totalmente dedicadas a la actividad política y al interés del Estado», que habían hecho de la «actividad política el objetivo de su vida», y que esencialmente llevaban la voz cantante contra el contingente de miembros «incompetentes e ignorantes, con un barniz compuesto a base de vulgares prejuicios y una cultura extraída de la conversación social, y con frecuencia ni siquiera eso» [104]. Una filosofía de servicio al Estado había salvado en esencia a la moderna Inglaterra de lo que habrían sido las ruinosas consecuencias de no contar con un tal servicio ligado a una adecuada educación universitaria moderna. (En este pun-

to deberíamos recordar que Oxford y Cambridge eran anticuados remansos estancados.) Paradójicamente, sin embargo, la presencia de estos hombres en el Parlamento era solamente una consecuencia de la corrupción endémica del sistema inglés. Las reformas amenazaban sin quererlo con arrojar a estos hombres de sus escaños, y así estas proyectadas reformas podían tener el efecto no querido de derribar la totalidad del sistema inglés.

Puesto que las reformas no recusaban de hecho la estructura tipo *patchwork* de la Constitución británica, no podían destruir en consecuencia la anticuada naturaleza provinciana de la vida política inglesa, pero al mismo tiempo, las pujantes fuerzas de la modernización tecnológica amenazaban con atomizar aún más la vida, ayudando así a la eliminación de las estructuras comunales provincianas sin reemplazarlas por algo más racional. Esta situación contrastaba, según Hegel, con el modo en que los alemanes habían sabido modernizarse hasta el punto de haber «realizado la actual, pacífica y gradual transformación legal de los [viejos] derechos feudales» en «las instituciones de la libertad real», en donde los principios basados en la razón se habían convertido en «los firmes principios de la convicción interna y de la pública opinión» [105]. Cuando carecen de las estructuras mediadoras de una comunidad racional (como las contenidas parcialmente en la ordenanza municipal de Prusia), los individuos de semejante Estado, separados de toda posibilidad de socialización mediante vínculos de intereses y de comunidades locales, quedan expuestos a una variedad de líneas de pensamiento muy abstractas y generalizadas; y la Revolución francesa demostró lo que sucede cuando unas abstracciones tan generales se convierten en principios rectores de la acción sin que haya prácticas más determinadas que medien entre ellas.

La «rutina de conocimiento, experiencia y negocio» de los hombres de Estado que hasta entonces había mantenido unificado al sistema inglés, se perdería así entre esos principios tan generales que, por ser «simples por naturaleza, pueden ser captados fácilmente por el ignorante». Su simplicidad natural les confiere también un ilusorio carácter explicativo, pues al ser tan generales «pueden resultar adecuados para cualquier cosa», y así «pueden ser útiles al hombre de escaso talento, pero con

una cierta energía de carácter y una buena dosis de ambición, para emplear toda suerte de retóricas y ejercer un efecto cegador sobre la razón del pueblo» [106]. Pero, lo que es aún peor, aquellos hombres con experiencia y dedicación a los intereses del Estado, que intuitiva y prácticamente conocen las complejidades encerradas en el funcionamiento de las cosas, quedarían simplemente *excluidos* del Parlamento por un proyecto que, paradójicamente, se proponía "reformar" el sistema.

La gran cuestión planteada en ese Proyecto de Reforma (y por implicación, en algunas de las propuestas para cambiar las ordenanzas municipales de Prusia) era la de si la vida política moderna socava necesariamente la misma autoridad que esa vida necesita para cumplir sus promesas. Las fuerzas de la modernización, presentes más clara y rotundamente en Inglaterra, parecen atomizar al pueblo, y puesto que cada miembro de ese pueblo se ve a sí mismo en la vida moderna como un agente libre y auto-gobernado, cada uno de ellos siente necesariamente que su libertad solo puede ser limitada por las instituciones públicas en lugar de ser subrayada por ellas. La verdadera libertad es posible solamente cuando pueden ser mantenidas ciertas metas colectivas, cuando ciertos proyectos comunes pueden ser articulados y desarrollados en un conjunto de instituciones concretas y verdaderamente mediadoras en el seno de una sociedad civil moderna y de un Estado constitucional. Es solo en la «actividad de las instituciones, en que consisten el orden público y la libertad genuina», donde puede hallarse la respuesta práctica a este dilema de la modernidad [107].

La solución no es fácil: las fuerzas atomizadoras de la vida moderna parecen «hacer, desde el principio, auto-contradictoria la ley constitucional. La obediencia a la ley está garantizada por necesidad, pero cuando esa obediencia es exigida por las autoridades —esto es, por individuos—, parece ir contra la libertad. El derecho a mandar, las diferencias que surgen de este derecho, y la diferencia en general entre mandar y obedecer, son contrarios a la igualdad» [108]. La solución *general* a este problema está, por supuesto, en el reconocimiento de que para gobernar a un pueblo libre «se necesitan [...] algo más que principios [...]. Para los hombres [solo] de principios, la legislación nacional queda en esencia más o menos agotada por los *derechos*

del hombre y del ciudadano» [109]; pero los sucesos de julio de 1830 parecieron mostrar que la gente no se siente necesariamente impulsada a desarrollar automáticamente esas instituciones mediadoras; peor aún, mostraron que puede que ni siquiera sean capaces de conservar tales instituciones.

El Proyecto de Reforma, concluía Hegel, amenazaba con cambiar la Constitución inglesa creando un montaje institucional que no contrapesaba las tendencias atomizantes de la vida moderna, sino que las subrayaba y las fomentaba. Muy bien podía suceder, observaba Hegel, que la sólida estructura provinciana de la vida inglesa y el alabado sentido práctico de los ingleses mitigaran los efectos de ese cambio e impidieran una explosión social; pero mucho se temía que los reformadores hubiesen cogido un tigre por la cola y se pudiesen encontrar enfrentados con lo que a su parecer se habían enfrentado ya los franceses; o, como decía Hegel en la frase que ponía fin a su ensayo, podían encontrarse con «una oposición que [...], no encajando quizá con el partido de la oposición en el Parlamento, se viese empujada a buscar refuerzo en el pueblo, e introducir entonces no la reforma sino la revolución» [110]. Hegel creía haber mostrado que la reflexión filosófica sobre la historia, sobre la significación de lo que había sucedido y de lo que iba a suceder ahora, tenía todavía algunas lecciones que enseñar; pero ahora pensaba que el contenido de esas lecciones no era quizá tan claro como alguna vez había creído.

LOS ÚLTIMOS DÍAS

Aun cuando era obvio que Hegel estaba vivamente interesado en comprobar si los sucesos recientes lo iban a obligar a reexaminar algunos elementos de su filosofía, su salud estaba francamente resquebrajada durante aquel período. A causa de esta, tuvo que limitarse a dar solamente una serie de conferencias en el curso 1830-31, teniendo que ser impartido el resto de sus anunciadas conferencias sobre la "filosofía del derecho" por su alumno Michelet. Para empeorar aún más las cosas, al aproximarse el verano una nueva amenaza apareció en el horizonte. En el otoño de 1830 se extendió por Rusia una epidemia de

cólera (primero en Odessa, luego en Crimea y después en Moscú). Tras el levantamiento polaco en 1830 subsiguiente a la Revolución de Julio, los rusos enviaron tropas a Polonia para sofocar la rebelión, que inadvertidamente llevaron con ellas el cólera; pronto se declaró la epidemia en Polonia. El brote de esta enfermedad en Rusia había causado cierta alarma en toda Europa, pero su aparición en Polonia empezó a despertar en los europeos un temor real. La epidemia comenzó extendiéndose lentamente hacia el oeste, y en mayo de 1831, Dánzig (una parte de Polonia que entonces estaba en territorio prusiano) registró un brote de la enfermedad [111]. El cólera era tenido por una oscura y ominosa plaga procedente de los "bárbaros" del Este para atacar al civilizado Oeste, y la tensión comenzó a manifestarse en todos los rincones de Prusia a medida que se difundían las noticias de su avance. Por orden del rey, se clausuraron las fronteras orientales del reino, y todos los viajeros procedentes de aquella zona (y de hecho todos los viajeros en Prusia cuyos papeles no estaban en perfecto orden) fueron puestos en cuarentena.

Una gran parte de la opinión erudita de la época sostenía que el cólera era una enfermedad transmitida por aire sucio o "miasmas"; otro sector mantenía que se transmitía de persona a persona por algún tipo de contacto material (tal que incluso el ligero contacto con la ropa de algún infectado podía acarrear el contagio). En todo caso, la opinión generalizada en los círculos informados era que la enfermedad tenía una particular tendencia a atacar a las personas cuyo sistema digestivo era débil.

Berlín quedó dividida en regiones sujetas a supervisión médica, y muchos edificios públicos, los mataderos e incluso los colegios fueron cerrados. Hasta las monedas y el correo se fumigaban con humo o azufre. Las casas con miembros afectados quedaban en cuarentena, los entierros se efectuaban la misma noche del día de la muerte del enfermo (el requisito de nocturnidad era para minimizar el tiempo de contacto del cuerpo infectado con otras personas), y el cadáver tenía que ser sumergido en cal viva. Berlín no tardó en verse inundada de rumores, panfletos y libros sobre las medidas para defenderse del cólera. Incluso en los *Jahrbücher* de 1831 de Hegel, apareció una extensa recensión de varios libros sobre la naturaleza y la his-

toria del cólera. Curiosamente, sin embargo, por el tiempo en que el cólera empezó a aparecer en Berlín en agosto de 1831, las autoridades decidieron no mantener cerrados los edificios ni clausurar la ciudad. Desgraciadamente, Berlín no instaló un sistema de alcantarillado hasta 1873; hasta entonces, las aguas residuales eran transportadas por toda la ciudad en bidones abiertos, incrementando así enormemente el peligro de la difusión del cólera, aunque en aquel tiempo las autoridades ignoraban completamente este dato.

Los que podían hacerlo abandonaron la ciudad hasta que hubiera pasado el peligro. Hegel y su familia optaron por esta medida y tomaron una casa con jardín fuera de la ciudad en Kreuzberg (que en aquellos días formaba parte de Berlín). Alquilaron el piso alto de la casa, que Hegel y su esposa acordaron llamar su "pequeño palacio" (el *Schloßchen*). Hegel se sentía particularmente ansioso por la epidemia, repitiéndole una y otra vez a su mujer: «Con mi débil estómago, no encontraré muchas dificultades para contraer el cólera» [112]. De hecho, la salud de Hegel se había venido deteriorando a todo lo largo de 1831. Después de su viaje a Karlsbad en 1829, había llegado a la conclusión de que a partir de entonces tendría que renunciar a los viajes, porque simplemente se habían tornado demasiado "fatigosos" para él [113]. Hegel había quedado particularmente debilitado tras la enfermedad sufrida en el otoño de 1830, después de la cual no volvió a recuperar jamás sus antiguas fuerzas. Por otra parte, su crónica enfermedad de estómago le impedía comer ninguna otra cosa que no fuera sopa y ligeros platos de carne, experimentando cada vez con más frecuencia fuertes ataques de vómitos, después de los cuales cedían un tanto los dolores de estómago. Hegel dejó de hacer vida social, de frecuentar la ópera, de ir al teatro, algo que, como su esposa observaba, era completamente ajeno a su carácter. Durante este período experimentó también repentinos cambios de humor; se sentía bastante desgraciado y deprimido, luego se sacudía de repente aquella tristeza y volvía de nuevo a su ánimo jovial. La más pequeña actividad física lo dejaba exhausto, y se tornó especialmente sensible a los cambios de tiempo.

En el "pequeño palacio" de Kreuzberg, Hegel y su familia

tenían poco contacto con la ciudad, sintiéndose casi enteramente seguros de que la epidemia no se extendería hasta allí. El propio Hegel pasaba la mayor parte del tiempo en el jardín; entretenía el día trabajando en su filosofía, jugando al ajedrez con sus hijos, recibiendo algunas visitas, reduciendo (por causa de la fatiga) su paseo diario a unas pequeñas vueltas y, como siempre, leyendo los periódicos diarios (después de lo cual no se privaba de imprecar y maldecir por los recientes sucesos y rebeliones menores que surgían en varias partes de Alemania como consecuencia de la rebelión en Francia). Solían visitarlo algunos de sus discípulos, y mientras permanecían allí recuperaba su habitual humor alegre bromeando con ellos acerca de sus prematuros aires de madura *gravitas* y de rancia sabiduría (todo esto como reminiscencia del apodo de "el vejete" con que lo distinguían sus amigos en sus días de universidad). Típico de su inclinación hacia diferentes tipos de gentes, Hegel anudó también una buena amistad con un vecino, un asistente de un viejo hospital, y los dos se enfrascaban en largas conversaciones sobre la vida; Hegel se divertía bromeando con sus discípulos sobre esta nueva adquisición suya, asegurándoles que la simple sabiduría de aquel viejo podía competir con las más abstrusas consecuencias de su propio sistema filosófico [114]. Igualmente preparó a conciencia sus próximas conferencias, observando con orgullo que desde que su hijo Karl iba a escucharlas, él sentía un placer particular en ellas [115]. Pero la ansiedad por el cólera que se cernía sobre su casa era palpable; Marie había sido instruida para que comprase en la farmacia varios medicamentos preventivos, y la familia se preocupó de informarse de qué médicos había por los alrededores para el caso de que se presentara lo peor.

El día de su cumpleaños acudieron algunos amigos a visitarlo y decidieron celebrar este aniversario en el cercano parque de atracciones Tívoli, que contaba con un salón muy apropiado. A esta celebración asistieron sus antiguos compañeros de *whist*, Zelter y Rösel, al igual que el pintor Xeller, junto a otros amigos que aún andaban por los alrededores. (Muchos de los conocidos de Hegel habían abandonado absolutamente el área, a fin de instalarse lo más lejos posible de la zona infectada.) La celebración del cumpleaños fue un feliz evento que le proporcionó

bastante alegría a Hegel; la tarde acabó con el café y el champán bebidos a toda prisa justamente cuando descargaba sobre ellos una terrible tormenta que obligó a la mayoría de los invitados, incluido Hegel, a recoger rápidamente sus cosas y volver a toda prisa a sus respectivas casas [116].

En este punto, la esposa de Hegel expresó su deseo de abandonar la zona de Berlín y llevarse a todos a Nuremberg a vivir con su familia, pero Hegel se negó a marcharse. Berlín era ahora su hogar; era en Berlín en donde deseaba estar. «Como un producto del espíritu —diría a sus amigos—, la broma más vulgar de Berlín cuenta más que el sol» [117]. Hegel había desembarcado en Berlín, y la familia permanecería allí. A finales de octubre, con el nuevo semestre a punto de empezar, no era ya posible seguir en el "pequeño palacio", y la familia de Hegel tuvo que empaquetar sus cosas y retornar a Berlín. Hegel había llegado a creer que lo más grave de la epidemia había pasado ya. (Cosa que resultó ser falsa.) Pero incluso aunque había abrigado sentimientos contrapuestos respecto a este retorno, a medida que se acercaban al Kupfergraben, Hegel empezó a quejarse amargamente del aire sucio de Berlín, diciendo que se sentía justamente como un pez al que se saca de una corriente cristalina para arrojarlo a una alcantarilla [118]. (Era evidente el particular tipo de enfermedad que le preocupaba cuando decía esto.) Pero en todo caso su mente estaba proyectada sobre el nuevo año; el 1 de octubre de 1831 firmó incluso un contrato para la publicación de una nueva edición de su *Fenomenología del espíritu* y comenzó el trabajo preliminar sobre ella.

El retorno al Kupfergraben no estuvo exento de problemas. Hegel iba a hablar sobre la "historia de la filosofía" y la "filosofía del derecho" en el semestre de invierno de 1831-32, y este último curso iba a ser impartido por presión del príncipe heredero. Al empezar el año 1831, Hegel había sido invitado a comer con el príncipe, y este le dijo de repente que había oído decir que las lecciones sobre filosofía del derecho impartidas por el protegido de Hegel, Gans, tenían una perspectiva antimonárquica, revolucionaria y republicana. El príncipe dejó perfectamente claro que consideraba esto como un ultraje, y quería saber por qué no era el mismo Hegel quien impartía aquel curso. Hegel se revolvió buscando las palabras, se excusó diciendo que

no sabía que Gans estuviera haciendo tal cosa, y prometió que sería él mismo quien diese aquellas lecciones el próximo semestre y durante los años venideros. (Gans se había ocupado efectivamente de hablar sobre la "filosofía del derecho" desde 1825, lo que había liberado a Hegel para proseguir sus otros intereses en filosofía de la religión, estética y filosofía de la historia universal.)

Resultó así que aquel semestre tanto Hegel como Gans habían anunciado que iban a explicar en sus clases "filosofía del derecho", Gans en la Facultad de Derecho, y Hegel en la de Filosofía. Pero al comenzar el semestre, la habitual oleada de estudiantes que solía matricularse para las clases de Hegel no hizo acto de presencia: de hecho, habían optado por matricularse para escuchar las clases de Gans. La conclusión era clara: Hegel estaba perdiendo rápidamente su autoridad entre los alumnos. Gans era mucho más lúcido en sus clases que Hegel en las suyas, y en los exultantes días que siguieron a la Revolución de Julio fueron muchos los alumnos que albergaron el sentimiento de que Hegel había perdido, sencillamente, el contacto con las cosas y de que Gans era ahora el portador de la antorcha del idealismo moderno. A Hegel le molestó no poco aquel giro de las cosas; agraviado, le escribió una carta a Gans expresándole su irritación y quejándose de la improcedencia de que ambos viniesen a disertar sobre el mismo tema en sus clases, particularmente cuando el tema en cuestión era su propio libro. Gans le respondió sinceramente, colocando una nota en la que precisaba que el tema de sus clases en *aquel* semestre no sería la "filosofía del derecho", sino la historia del derecho, y recomendando a los alumnos que asistieran a las clases del profesor Hegel sobre la materia. Pero pocos estudiantes siguieron aquella recomendación, prefiriendo manifiestamente aguardar a que el propio Gans disertase sobre aquel tema algún otro semestre.

Hegel se sintió muy humillado por la experiencia; súbitamente él, la celebridad filosófica de Berlín, estaba siendo eclipsado por la persona que él había tomado bajo su protección, atrayéndose personalmente con ello las críticas del príncipe heredero, y dio rienda suelta a sus heridos sentimientos. El 12 de noviembre de 1831, le escribió a Gans una nota *muy* airada,

haciéndole ver que no le agradaba nada ser tratado como un seguidor de Gans, y este, dándose perfectamente cuenta del tono de rechazo y enojo de la nota de Hegel, quedó muy apenado por el hecho de que su conducta hubiera ofendido tan profundamente a su querido mentor y amigo. El mal humor de Hegel en aquel momento de su vida, que su enfermedad no había hecho sino exacerbar, era proverbialmente conocido entre sus amistades; no obstante, Gans confiaba en poder encontrar ocasión de reconciliarse con su amigo en los próximos días tan pronto se enfriase el enfado del maestro.

Hegel comenzó sus clases el jueves 10 de noviembre de 1831. Para algunos de sus oyentes, su aspecto no era nada bueno; y, de hecho, a muchos de ellos les pareció que estaba muy debilitado: tropezaba con el atril y le faltaba su usual intensidad de concentración. (Otros, sin embargo, lo recordaban en buena forma.) Después de las clases, le comentó a su esposa que aquel día le había ido particularmente bien. Ese mismo jueves visitó a Hegel un estudiante recién llegado de Württemberg, y precisamente del Seminario Protestante de Tubinga. Su nombre era David Friedrich Strauss, y ambos disfrutaron de un divertido intercambio de noticias y chismes sobre acontecimientos sucedidos en la ciudad natal de Hegel y en la Universidad de Tubinga; Strauss le puso al corriente de cuanto le había acontecido a muchos de sus viejos compañeros de clase en Tubinga, y Hegel se permitió una serie de humorísticas observaciones sobre alguno de sus viejos camaradas y sobre la vida de Württemberg en general. Hegel le pareció a Strauss vivaz, en plenitud de facultades y hasta joven de espíritu. El viernes, después de sus clases, Hegel caminó hasta la casa de Zelter, donde pasó amigablemente un buen rato con su viejo amigo.

El sábado atendió a algunos exámenes en la universidad y a algún que otro compromiso social, mostrando un humor excelente. Con el mismo humor se levantó el domingo; él y su esposa habían invitado a algunos antiguos amigos a cenar aquella noche, y aguardaba el momento con ilusión. Súbitamente, a las once de la mañana de ese domingo empezó a quejarse de fuertes dolores de estómago. Fue llamado un médico, que acudió a las dos y, al no advertir más que un caso de irritación estomacal, prescribió que se le aplicase una cataplasma de mos-

taza en el abdomen. Pero poco después le sobrevino a Hegel un vómito de "hiel" (que pudo haber sido bilis, pero también una mezcla de jugos estomacales con sangre)[119]. La cena con los amigos quedó pospuesta, y Hegel se retiró al lecho. Pasó una noche intranquila, sintiéndose muy molesto y sin poder apenas conciliar el sueño. Marie, muy preocupada por su esposo, estuvo toda la noche en vela para atenderlo; él trató de persuadirla de que todo iba bien, que lo único que sucedía era la molestia que le causaban sus ahora habituales dolores de estómago y que ella debería dormir algo.

Al siguiente día, el 14 de noviembre, Hegel se despertó mucho más débil de lo normal, y se desvaneció yendo hacia el sofá del cuarto de estar; se trasladó allí su cama, en la que pronto quedó dormido. De nuevo acudió el médico y le administró otra cataplasma de mostaza. (Marie le había aplicado sanguijuelas la noche anterior; es muy probable que Hegel estuviese entonces anémico, y, aunque, naturalmente, ella no podía sospecharlo, puede que aquella medida empeorase la situación.) A medida que transcurría el día, la condición de Hegel empeoraba rápidamente; no podía orinar y le asaltó un hipo incontenible. Entonces el primer médico recomendó la comparecencia de un segundo profesional de la medicina. Y en ese mismo momento Hegel, que se mantuvo en todo momento plenamente consciente, debió de temerse lo peor. De acuerdo con una ley recientemente promulgada en Prusia, si un médico sospechaba que un enfermo padecía de cólera, estaba legalmente obligado a requerir la presencia de un segundo médico. Viendo a aquel par de doctores de pie junto a él, aplicándole cataplasmas de mostaza por todo el cuerpo y bañándolo en extracto de camomila, Hegel debió de darse cuenta de que pensaban que la cosa iba mal y de que parecían confirmarse los más negros temores que él había abrigado. Pero en un verdadero alarde de sangre fría en aquella situación, y sin duda con la esperanza de no causar inquietud a su familia, no pronunció una sola palabra y se mantuvo todo el tiempo como si aquel estado de cosas no le concerniese. A las tres de la tarde empezó a sentir calambres en el pecho y a respirar con gran dificultad; se quejaba de falta de aire y de grandes molestias, y pidió que le volvieran de costado; sus dos hijos le mantuvieron levantada

la cabeza para que pudiese respirar más fácilmente; luego se quedó dormido, y hacia las 4.45 horas su pulso empezó a dejar de latir durante breves momentos y su respiración pareció hacerse cada vez más forzada hasta debilitarse por entero. Un frío glacial sobrecogió su rostro.

Johannes Schulze, que vivía en la puerta de al lado, había recibido a las 4.45 horas una angustiada nota de Marie en la que le rogaba que viniese antes de que fuera demasiado tarde; acudió apresuradamente y llegó a la habitación hacia las cinco, encontrando a Marie visiblemente emocionada con sus dos hijos de pie junto al lecho, y se aproximó al yacente cuerpo de Hegel, comprobando que estaba muerto. Él y Marie cerraron los ojos del filósofo. Llegaron los médicos y dictaminaron que el fallecimiento de Hegel había sido causado por el cólera.

EPÍLOGO

En la tarde del día 14 de noviembre de 1831, unos cuantos discípulos de Hegel festejaban la visita de un amigo americano, el Sr. A. Brisbane, en la mansión de Karl Michelet. Brisbane los deleitaba con el relato de sus aventuras en Grecia, cuando Eduard Gans, visiblemente emocionado, irrumpió en la habitación. «Hegel ha muerto», anunció al atónito grupo. La noticia se difundió rápidamente por la ciudad; a todo el mundo le produjo honda conmoción. Hegel, una de las celebridades más eminentes y controvertidas de la escena intelectual, había dejado de existir.

Pero más sorprendente aún es que los médicos hubiesen declarado que la causa de la muerte había sido el cólera. Es un hecho que Hegel no mostraba ninguno de los síntomas de esta enfermedad. Pero los doctores sentenciaron que se trataba de un caso de "cólera intensivo", que se suponía que atacaba al cuerpo desde dentro, sin que pudiera observarse por fuera ninguno de los síntomas externos típicos del cólera. Casi con absoluta certeza no fue esta enfermedad la causa de la muerte: Hegel no tenía diarrea, ni hinchazón, ni ninguno de los demás síntomas que caracterizan a los enfermos de cólera. Lo más probable es que muriese a causa de un mal crónico que venía padeciendo desde hacía algún tiempo, quizá incluso desde 1827 (cuando cayó enfermo en París), y es asimismo altamente probable que se tratase de algún tipo de enfermedad que afectara al tracto gastrointestinal superior. Sin embargo, por causa del veredicto de los médicos y dado que el cólera se había llevado

consigo en Berlín a muchos otros intelectuales prominentes (incluyendo a Von Clausewitz), Hegel ha pasado a la historia como una de las célebres víctimas de esa epidemia [1].

De acuerdo con la ley prusiana, la casa del filósofo fue fumigada y desinfectada. Pero los amigos más influyentes de Hegel consiguieron de las autoridades la dispensa de otros requisitos legales, como el inmediato entierro del cadáver durante la noche y también la prescripción de que fuese sepultado en un cementerio especial para los enfermos de cólera, haciendo honor al expreso deseo de Hegel de que se le diese sepultura en el Cementerio Dorotea junto a Fichte y Solger. Por su parte, Altenstein se apresuró asimismo a recabar de las autoridades la obtención de una pensión más adecuada para Marie y la seguridad de que los dos hijos del difunto percibiesen las becas necesarias para realizar sus estudios en la universidad.

El funeral se celebró el día 16 de noviembre, con una asistencia masiva de personas. El carruaje que llevaba el cadáver de Hegel iba seguido por un multitudinario grupo de discípulos y simpatizantes del filósofo venidos de todos los puntos de la ciudad. Hasta sus oponentes quedaron consternados por la noticia de su súbita e inesperada muerte. Su amigo y colega Philipp Konrad Marheineke, teólogo y nuevo rector de la universidad, fue designado para impartir la bendición en el Aula Magna de la universidad; y Friedrich Förster fue elegido para pronunciar el discurso ante la sepultura.

Muy pronto se puso de manifiesto que Hegel había sido para sus leales amigos y discípulos bastante más que un profesor de Filosofía o un meritorio colega; había sido para ellos alguien que les había mostrado una nueva dirección en el fragmentado mundo moderno, y que les había enseñado a navegar por su propia ruta a través de las complicaciones post-revolucionarias de la vida. Sus admiradores albergaban la firme convicción de que Hegel había formulado y expresado el sentido de ruptura con el pasado que tan hondamente había sentido y experimentado la generación revolucionaria, la napoleónica y la post-napoleónica; y que había dado la expresión y la fórmula, por así decirlo, que ahora debía adoptar la humanidad a la luz de los acontecimientos cruciales que habían hecho época y que habían vivido infinidad de personas.

En su bendición, Marheineke trazó una comparación casi explícita entre Hegel y Cristo: «De una manera similar a nuestro Salvador, cuyo nombre él siempre honró en su pensamiento y en su conducta, y en cuya divina enseñanza él reconoció la más honda esencia del espíritu humano, y al igual que el Hijo de Dios se ofrendó al sufrimiento y a la muerte para tornar a su comunidad eternamente como espíritu, así también este hombre ha retornado ahora a su verdadero hogar atravesando, merced a la muerte, el umbral de la resurrección y la gloria» [2]. Y Förster pergeñó en su alocución un símil parecido: «Dejad que los muertos entierren a los muertos, lo que a nosotros nos concierne es lo que vive de este hombre que, tras haberse desembarazado de sus ataduras terrestres, celebra su transfiguración [...]. Ciertamente, él fue para nosotros un guía, un salvador y un liberador de toda necesidad, porque nos liberó de los vínculos de la maldad y del feroz egoísmo» [3]. Estaba claro que el hegelianismo había llegado a ser, al menos en el ánimo de sus seguidores, bastante más que una mera doctrina académica. Esta suerte de reacción ante Hegel como el pensador y guía por excelencia de la vida moderna pasó de inmediato a formar parte, con más vigor que ningún otro rasgo o ingrediente, de su discutido legado.

Los amigos de Hegel no tardaron en formar una sociedad en su honor, y se pusieron a recabar fondos mientras iniciaban la tarea de llevar a término una edición completa de sus obras. Johannes Schulze, gran amigo del filósofo, se ofreció espontáneamente para preparar una nueva edición de la *Fenomenología* que incorporase los pocos cambios introducidos en ella por Hegel antes de que la muerte segara su emprendida tarea de revisarla. Y sus alumnos iniciaron la compilación de sus notas de clase para difundir por el mundo lo que hasta ahora solo había sido comunicado públicamente por la vía del magisterio oral.

Aproximadamente un mes después de la muerte de Hegel cundió la noticia del suicidio de Christiane. Esta, que adoraba sin reservas a su hermano y cuya propia vida había estado tan plagada de dificultades, paseaba por la orilla del río Nagold cuando se arrojó a sus aguas. Había vivido una vida enteramente consagrada a su madre y al cuidado de su padre, y fue

siempre fiel devota de su hermano mayor; la vida ahora, sin él, no parecía ya tener el menor significado.

En un brevísimo lapso de tiempo, el círculo de los "hegelianos" se escindió en facciones que discutían entre sí y hasta con los hijos del filósofo sobre el sentido del legado de Hegel. Los que se tenían por sus legítimos sucesores comenzaron a litigar ferozmente acerca de lo que representaba el verdadero y duradero núcleo del pensamiento de Hegel, y sobre quién era el que estaba mejor cualificado para interpretar ese pensamiento. Muy pronto se hizo famosa la división de ese círculo en hegelianos de "derecha" y hegelianos de "izquierda" (aunque esta designación no hacía justicia a la heterogeneidad del modo en que tan rápidamente se fragmentó la escuela de Hegel), y hacia mediados de la década de 1840, el joven Karl Marx comenzó a elaborar su propia versión materialista del hegelianismo de "izquierda".

Ante la feroz disputa entre seguidores y detractores que reclamaban para sí la autoridad exclusiva sobre la interpretación de su legado, la reputación de Hegel no tardó en desplomarse. La fragmentación de la vida moderna, un tema que tanto había animado el pensamiento del filósofo, pronto pareció convertirse en abrumadora carga que gravitaba sobre los casi heroicos esfuerzos que había hecho Hegel por superar filosóficamente este problema. El ulterior ascenso de la ciencia natural y el nacimiento del "paradigma de investigación" en las universidades prusianas erosionaron aún más el estatuto del pensamiento hegeliano como pieza de "filosofía" que aspiraba a abarcar y comprender en una forma "enciclopédica" la totalidad del conocimiento que se enseñaba en la universidad. Con el veloz colapso de lo que parecía haber sido la posibilidad de que algo semejante a una "enciclopedia de las ciencias filosóficas" suministrase una visión global y una legitimación de la universidad alemana en rápida expansión, la autoridad de Hegel se evaporó sencilla y calladamente. Lo que había parecido inconmovible, pasó a parecer en pocos años tan solo un período más, ya pasado de moda, en el desarrollo del pensamiento moderno. El hegelianismo se había escindido velozmente en facciones, en una multitud de minúsculas, parciales y fragmentadas formas diferentes, y la posibilidad de que la filosofía de Hegel siguiese

siendo realmente la *Wissenschaft* que él sostuvo que fue, parecía ser solo una ilusión, algo a explicar por los historiadores del pasado intelectual.

El discutido legado de Hegel devino objeto de cruenta batalla cuando los historiadores y los científicos naturales iniciaron su contienda con los filósofos por la posición de autoridad hegemónica en las universidades germanas. Hegel no tardó en convertirse en figura a combatir, a refutar, a perfilar, e incluso a ridiculizar, pero nunca a restaurar. Se transformó en una voz que muchos representantes de la vida moderna deseaban ignorar o, supuesto que no pudieran hacer tal cosa, descartar con desdén. Emblemático síntoma de la reacción anti-hegeliana que tan rápidamente prosperó, fue un relato apócrifo que súbitamente saltó a la palestra y que pronto fue citado por doquier a lo largo y a lo ancho de Alemania. Según este relato, Hegel habría dicho en su lecho de muerte que nadie lo había entendido —con la sola excepción de un hombre, al que él no había podido entender—. Historietas sobre Hegel el embaucador y Hegel el charlatán ganaron arraigo, y llegaron a constituir un ingrediente de las comidillas que corrían en ciertos círculos intelectuales de influencia. En pocos años, su sistema fue infamemente envilecido por groseros comentadores que lo reducían al banal aserto de que todo desarrollo se conformaba a la llamada ley dialéctica de tesis, antítesis y síntesis (una adulteración de su pensamiento que todavía hoy continúa siendo enseñada).

Como muchos de los seguidores de Hegel, particularmente los conocidos como hegelianos de "izquierda", comenzaron a orientar las enseñanzas hegelianas en una dirección que evidentemente despertaba recelo y temor en las autoridades prusianas, el prestigio oficial del hegelianismo quedó aún más erosionado; y es una de las grandes ironías de la historia que, en 1841, las autoridades berlinesas encomendasen a Schelling, el viejo amigo de Hegel, ahora ultraconservador, que se hiciese cargo de la antigua cátedra hegeliana en Berlín, con el deber de asumir la específica misión de «extirpar desde allí la semilla del dragón del panteísmo hegeliano». El día 15 de noviembre de 1841 —justo al cumplirse los diez años del día que siguió a la muerte de Hegel— Schelling pronunciaba en Berlín su lección inaugural. El destino propició que entre los jóvenes

que habían acudido aquel día a clase para escucharlo figurasen Sören Kierkegaard, Mijail Bakunin y Friedrich Engels (iniciales exponentes de los movimientos que andando el tiempo recibirían, respectivamente, los nombres de existencialismo, anarquismo y marxismo). A ninguno de ellos le satisfizo lo que entonces escucharon, y los tres se apartaron de aquella senda, decidiendo cada uno encararse con Hegel por sus propios medios. Los liberales que además profesaban el hegelianismo trataron de presentar como uno de ellos al maestro; mientras que los conservadores acometieron por su parte el intento —con mejor resultado histórico— de presentarlo como defensor del tipo de Estado nacionalista que, eventualmente, Bismarck habría de edificar; perspectiva esta última que no podía ser más irónica, dados los sentimientos que Hegel abrigó personalmente con respecto al nacionalismo germano. En 1857, Rudolf Haym, un nacionalista disidente, publicó un estudio sobre Hegel que hizo época —*Hegel und seine Zeit* (Hegel y su tiempo)— en el cual Haym acusaba a Hegel de ser el filósofo oficial de la Restauración prusiana; Haym había tenido acceso a los manuscritos de Hegel gracias a la familia de este, y ello contribuyó a darle a su obra un aire de autoridad, aunque los hijos de Hegel quedaron particularmente dolidos por sus abusos. Pero el daño, merced a Haym, ya estaba hecho. Muchos liberales seguían viendo en Hegel el puntal de sus propias aspiraciones; los nacionalistas (representados por Haym) compartían esa opinión, y veían en ella otro motivo para rechazar a Hegel. Y dado que la gente al estilo de Haym consideraba que la "cuestión nacional" había quedado desacreditada por el anterior absolutismo prusiano, tendía asimismo a ver en Hegel un obstáculo a sus propias aspiraciones nacionalistas de ahora. Los propios liberales llegaron a aceptar progresivamente la versión de Hegel propuesta por Haym, y con el triunfo del Estado de Bismarck, quedó sellado el destino del hegelianismo. Hegel, el gran partidario de la Revolución, fue cobrando gradualmente en el ánimo de la posteridad, de modo cada vez más nítido, el perfil de un apologista prusiano de mentalidad estrecha.

Los dos hijos que le sobrevivieron disfrutaron de brillantes carreras y vivieron hasta una edad avanzada. Karl murió en 1901, e Immanuel en 1891. En la última fase de sus respectivas

vidas, Karl pareció seguir más el modelo de su padre e Immanuel el de su madre. Para disgusto de la familia, este último aceptó por un breve espacio de tiempo el cargo de censor prusiano en Magdeburgo, antes de asumir su postrera e importante posición de cabeza seglar de la Iglesia protestante en Prusia; Immanuel pasó a profesar la ortodoxia religiosa, y en sus años de ancianidad solía comentar que la filosofía de su padre, que había sido heroica en la época en que floreció, no se adecuaba ya al tiempo presente, que requería a su juicio la restauración de algo parecido a la vieja fe religiosa. Karl decidió por su parte casarse con una mujer que se asemejaba mucho a la que su padre había tomado por esposa: esta vez fue una prima lejana, una Von Tucher, y se las arregló para labrarse una brillante carrera como escritor político e historiador de la Edad Media (expresando así un amago de diminuta rebeldía al proyectar su investigación histórica sobre un período que no era del particular agrado de su padre); fue profesor en Erlangen, precisamente fuera del tradicional bastión de los Von Tucher en Nuremberg.

Marie, por su parte, se fue haciendo, no sin cierto disgusto de sus dos hijos, cada vez más pía y religiosa, y se apartó gradualmente de la vida pública, pero continuó manteniendo viva con toda la fuerza que pudo la llama de la reputación de Hegel hasta que le sobrevino la muerte en 1855. De vez en cuando, litigaba con los editores de las obras póstumamente recopiladas de su marido, y jamás dejó de enfadarse y agitarse ante lo que se le antojaba que fuesen infundados ataques a su difunto esposo. También Immanuel Niethammer fue haciéndose gradualmente más conservador, para retornar en su vejez a una forma más ortodoxa de fe luterana. Falleció en 1848, todavía disgustado por el modo en que Hegel, una vez encumbrado a la fama, parecía haberlo relegado. En cuanto a Schelling, su muerte tuvo lugar en 1854.

Desde que Hegel partió para Jena, el más viejo y querido amigo de su juventud, Hölderlin, había vivido, después de sucumbir a la locura, en Tubinga bajo los cuidados de un carpintero y su familia. En la década de 1820 había llegado a convertirse incluso en una especie de atracción literaria para los turistas, y los visitantes lo buscaban, charlaban con él, y solían

volver con una diminuta pieza de poesía rimada a guisa de recuerdo (que Hölderlin les escribía con ocasión de ese encuentro). Pero en algún momento, con gran verosimilitud en aquellos años 1820, acaso en la misma época en que Hegel asistió a aquella cena con la familia real prusiana en la que rememoró melancólicamente con la princesa Marianne los días pasados en Frankfurt con su entrañable amigo, el propio Hölderlin, sobreponiéndose a la fuerza de su propia locura, recuperó momentáneamente sus facultades y compuso su última, obsesionante e inolvidable pieza de verso blanco. Es el único de todos sus poemas, puesto en voz de una mujer (la de su amada Susette Gontard, hacía largo tiempo fallecida) que invocaba al poeta. Comienza con estas líneas (traducidas en prosa): «Si desde la distancia que nos separa soy yo, el pasado, todavía reconocible para ti, ¿acaso participas de mis pesares?», y evoca con amoroso detalle los mágicos días que ambos vivieron en los jardines de Frankfurt, los campos que fueron teatro de sus encuentros tras ser Hölderlin expulsado de la mansión de los Gontard —encuentros que Hegel había ayudado a organizar para los amantes— y hasta las flores que tapizaban los jardines de Homburg vor der Höhe y la casa de los Gontard [4]. A medida que progresa el poema, se va haciendo cada vez más palpable el sentido de la pérdida que abrumaba a Hölderlin y la alienación que se había aposentado en él en los años subsiguientes a la aparición de su locura y al aislamiento de sus amigos de juventud, para concluir finalmente: «Aquellos días fueron hermosos, pero seguidos por un triste crepúsculo. Que tú, ¡oh amado mío!, estés tan solo en este bello mundo, siempre me lo dijiste. Pero esto es algo que tú no sabes [...]» [5].

El especialista en literatura alemana Christoph Theodor Schwab visitó a Hölderlin poco antes de su muerte, el 7 de junio de 1843. Al preguntarle si pensaba en Hegel, Hölderlin respondió que desde luego que sí; musitó luego algo incomprensible, y añadió sencillamente: «Lo Absoluto» [6].

NOTAS

I. La formación de Hegel en el Viejo Württemberg

[1] Charles James Fox: «The States of Württemberg», *Edinburgh Review*, 29 (1818), p. 30. Citado por James Allen Vann: *The Making of a State: Württemberg 1593-1793* (Ithaca: Cornell University Press, 1984), p. 45n.

[2] La exposición estándar de la relación de Hegel con la cultura de Württemberg en la que fue educado es la de Laurence Dickey: *Hegel: Religion, Economics, and the Politics of Spirit, 1770-1807* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987). Aunque la versión de Dickey y la mía propia se solapan un tanto —los dos coincidimos en reconocer la importancia que la cultura del "Viejo Württemberg" tuvo sobre el desarrollo de Hegel—, mi explicación difiere sin embargo de la de Dickey en varios aspectos cruciales. En primer lugar, Dickey sostiene que Hegel fue siempre un "teólogo frustrado", cuyo proyecto intelectual «era la resolución de los problemas religiosos del Viejo Württemberg» (pp. 7-8), mientras que yo mantengo que el proyecto de Hegel debe ser entendido más ampliamente en términos de sus esfuerzos por diseñar un entendimiento moderno de las cosas, del cual su teología es solo una parte. En segundo lugar, Dickey parece pensar que la adopción por parte de Hegel de los principios del idealismo filosófico fue realizada a la luz de unas metas que eran extrínsecas a las del idealismo, a saber: un conjunto de problemas sociales y religiosos que Hegel estaba tratando de resolver; yo sostengo que de hecho fue el fracaso de los proyectos iniciales de Hegel y la abrumadora importancia de la influencia de Hölderlin sobre él lo que lo llevó a cambiar sus planes y lo que hizo que el desarrollo del idealismo fuera una empresa tan crucial para él. En tercer lugar, creo que la importancia de la estructura provinciana de Württemberg (tal como la desarrolló Mack Walker) y los problemas con ella asociados del "universalismo" de la Ilustración y el particularismo de la provincia, son mucho más determinantes para explicar el desarrollo de Hegel y de los motivos que lo llevaron a su posición idealista. Véase Mack Walker: *German Hometowns: Community, State, and General Estate 1648-1871* (Ithaca: Cornell University Press, 1971).

[3] La historia transmitida por la familia de Hegel no es del todo creíble. Lo más verosímil parece ser que uno de los antepasados de Hegel se trasladase a vivir en Austria durante algún tiempo y que luego volviese a Württemberg; pero la misma idea de descender de una familia de protestantes sinceros que abandonaba su patria por cuestiones de principios religiosos, debió de tener obviamente por sí misma algún peso emocional en la memoria de la familia de Hegel.

[4] Günther NICOLIN (ed.): *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen* (Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1970), #1, p. 3.

[5] Véase Friedhelm NICOLIN, «"meine liebe Stadt Stuttgart...": Hegel und die Schwäbische Metropole» en Christoph Jamme y Otto Pöggeler (eds.): «*O Fürstin der Heimath! Glükliches Stutgard*»: *Politik, Kultur und Gesellschaft im deutschen Südwesten um 1800* (Stuttgart: Klett-Cotta Verlag, 1988), pp. 261-283.

[6] *Briefe*, III, #497; *Letters*, p. 420.

[7] Véase James Allen VANN: *The Making of a State: Württemberg 1593-1793;* véase también SHEEHAN: *German History: 1770-1866* (Oxford: Oxford University Press, 1989), pp. 38-39.

[8] Véase Mack WALKER: *German Hometowns.*

[9] Mack WALKER ilustra un aspecto de esta organización mediante la historia de un joven hojalatero de Hildesheim al que su gremio no le permitió casarse con una cierta joven porque el padre de *ella* había «nacido fuera del matrimonio y subsiguientemente legitimizado, aunque no se aclara si por un posterior casamiento de sus padres o por un decreto especial del Gobierno. En cualquier caso, la legitimidad [del padre de la joven] estaba reconocida por la ley territorial del Obispado de Hildesheim, al que pertenecía la comunidad, pero esto no lo legitimaba a los ojos del gremio». *German Hometowns*, p. 73.

[10] Véase John Edward TOEWS: *Hegelianism: The Path Toward Dialectical Humanism, 1805-1841* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), p. 19.

[11] Véase G. W. F. HEGEL: «Über den Unterricht in der Philosophie auf Gymnasien», *Werke*, 11, p. 38; *Letters*, p. 394: «Recuerdo también que cuando yo tenía doce años, y en razón de mi inminente destino *(Bestimmung)* al seminario teológico de mi patria, había adquirido ya un conocimiento de las definiciones wolffianas de la llamada *Idea clara*».

[12] La escuela celebraba su primer centenario en 1786, con la participación del mismo Karl Eugen en los actos conmemorativos. (De hecho, la escuela había sido nuevamente fundada en 1686 sobre la base de la anteriormente existente, que, sin embargo, no era un *Gymnasium* en el pleno sentido de esta palabra.)

[13] Véase Johannes HOFFMEISTER: *Dokumente zu Hegels Entwicklung* (Stuttgart-Bad Canstatt: Friedrich Frommann Verlag, 1936), p. 394.

[14] Véase Johannes HOFFMEISTER: *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, p. 394. H. S. HARRIS en su *Hegel's Development: Towards the Sunlight 1770-1801* (Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1972), observa que una de las hermanas de G. F. Stäudlin solía contar más tarde en su vida los "sufrimientos" que en

su juventud le había causado el modo de bailar tan torpe de Hegel. Véase p. 59, nota 2.

[15] Johannes HOFFMEISTER: *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, p. 39.

[16] La reacción de Schopenhauer está citada en muchos sitios. Véase Franz WIEDMANN: *Hegel: An Illustrated Biography* (trad. Joachim Neugroschel) (Nueva York: Western Publishing Co., 1968), p. 13. Muchos de los poco amistosos biógrafos iniciales de Hegel, como Kuno Fischer y Rudolf Haym, se apoyaron inmediatamente en este comentario como prueba del mal gusto de Hegel. Que un joven de diecisiete años se sintiera momentáneamente atraído por todo tipo de cosas, o que los méritos literarios de un libro no fuesen lo que más cautivase al joven Hegel al parecer no se les ocurrió a esos biógrafos.

[17] Johannes HOFFMEISTER: *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, p. 37.

[18] El primer biógrafo de Hegel, Karl Rosenkranz, tuvo claramente acceso a documentos de la familia que hace tiempo han desaparecido. En su versión, hacía referencia a algunos extractos de las *Confesiones* de Rousseau. H. S. HARRIS pone en duda este dato, y piensa en cambio que Rosenkranz interpretó mal algunos apuntes tomados durante el período de Hegel en Tubinga y erróneamente los adscribió a sus días escolares en Stuttgart. Esos documentos confirman que Hegel sufría ya la influencia de ciertas ideas rousseaunianas en Stuttgart. Véase H. S. Harris: *Hegel's Development*, p. 49, nota 5.

[19] La nota de Hegel dice: «En estos días ha muerto el famoso Moser, el mayor orgullo de nuestro *Land*, que ha escrito tantos libros que el tiempo de una vida no sería suficiente para leerlos todos, que ha sabido encajar durante su vida entera los innumerables golpes que le ha deparado el destino».

[20] Las dificultades que plantean las concepciones del derecho que sustenta Moser: cómo podríamos alcanzar a distinguir entre una interpretación "verdadera" de una práctica social de un "falso" entendimiento de esa práctica —por decirlo de modo diferente, cómo puede determinarse si una práctica aceptada es también racional— fueron temas dominantes en el pensamiento maduro de Hegel; pero a finales de su veintena, Hegel rechazaría vehementemente la concepción de Moser del derecho constitucional como una compilación de las prácticas y tradiciones que habían logrado establecerse, y criticaría con dureza la idea de Moser de que lo que la práctica tradicional había producido tenía que ser aceptado como racional y adecuado.

[21] Frederick BEISER ofrece un excelente relato de lo que él llama el "Garve affair" en su concienzudo estudio de aquel período, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987), pp. 172-177.

[22] Christiane Hegel escribió una carta a Marie Hegel, la esposa de Hegel, después de la muerte de este, relatándole la historia de su juventud en Stuttgart. En este relato decía Christiane que «Prof. Hopf und Prälat Abel protegirten ihn schon frühe [...]»; "proteger" es "favorecer" o "apadrinar", en el sentido de hacer de alguien un "protegido". (Cito la carta en su redacción original.) Véase Johannes HOFFMEISTER: *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, pp. 392-393. La carta en su forma original está en «Errinerungen Christiane Hegels», en *Der Junge Hegel in Stuttgart: Aufsätze und Tagebuchaufzeichnungen*

1785-1788, editado por Friedhelm Nicolin (Marbach: Marbacher Schriften herausgegeben von deutschen Literaturarchiv im Schiller-Nationalmuseum, 1989), pp. 83-85.

[23] Véase J. F. von ABEL: *Versuch über die Natur der speculativen Vernunft zur Prüfung des Kantischen Systems* (Frankfurt y Leipzig: 1787; reimpreso en Bruselas: Culture et civilisation, 1968).

[24] Tras sus años de universidad, Hegel no estimaba ya en mucho las dotes filosóficas de Abel. En una carta a Schelling escrita en 1795, dice: «El recensor de tu primer trabajo [sobre la forma de la filosofía] en la *Revista académica de Tubinga* puede ser digno de respeto en otros contextos, pero haber interpretado el escrito en el sentido de que afirma que el principio superior es un principio objetivo solo muestra la escasa penetración de su mente. ¡Probablemente se trata de Abel!». *Briefe*, I, #14; *Letters* (trad. Clark Butler y Christiane Seiler) (Bloomington: University of Indiana Press, 1984), p. 41. Cualquiera que fuese la opinión que tuviera Hegel de Abel como filósofo, persistieron al parecer las buenas relaciones entre ambos. El anciano Abel visitó a Hegel en Berlín en diciembre de 1825, y Hegel aceptó su oferta de llevar consigo a Stuttgart algún regalo para la hermana de Hegel. Véase *Briefe*, III, #542; *Letters*, p. 420.

2. El Seminario Protestante en Tubinga

[1] Anteriormente había tenido lugar un intento de construir una parte de la universidad más orientada al futuro según las líneas de una *Ritterakademie* (literalmente, una "academia de caballeros"), una alternativa a la educación universitaria dirigida primariamente a la nobleza (que en general tendía a prescindir de la universidad) y que enseñaba materias "útiles". En Tubinga, había recibido el nombre de *Collegium Illustre* y ofrecía, como dice Walter Jens, enseñanzas de todo tipo, desde la legislación criminal hasta la lengua italiana. La facultad no-noble de Tubinga, sin embargo, considerándola como una competidora de sus arraigadas prácticas corporativas medievales, supo arreglárselas para socavarla y conseguir que se cerrara. (En 1817, sus bellos edificios fueron entregados a la facultad católica de Tubinga para su uso como seminario. Tubinga había adquirido la singularidad de poseer dos facultades distintas de Teología, puesto que tenía un monarca católico y una población mayoritariamente protestante.) Véase Walter JENS: *Eine deutsche Universität: 500 Jahre Tübingener Gelehrten Republik* (Munich: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1981), pp. 218-221.

[2] Véase Walter JENS: *Eine deutsche Universität*, pp. 228-234.

[3] Citado en David CONSTANTINE: *Hölderlin* (Oxford: Clarendon Press, 1988), p. 20.

[4] Al exponer las cosas de este modo, estoy aceptando los argumentos de H. S. Harris para ordenar la cronología de la amistad de Hegel con Hölderlin y Schelling de una manera que difiere de las usuales versiones de esa cro-

nología. Véase H. S. HARRIS: *Hegel's Development: Towards the Sunlight 1770-1801*, pp. 60-61.

[5] Friedhelm NICOLIN reproduce una imagen de la página en *Von Stuttgart nach Berlin: Die Lebensstationen Hegels* (Marbach am Neckar: Deutsche Schillergesellschaft, 1991), p. 20.

[6] H. S. HARRIS ofrece razones convincentes para dudar de la veracidad de la historia. Véase H. S. Harris: *Hegel's Development*, pp. 115-16.

[7] Véase Jacques D'HONDT: *Hegel Secret: Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel* (París: Presses Universitaires de France, 1968), pp. 14-19. Tras su partida de Tubinga para ir a Berna, Hegel menciona que ha oído hablar de Reinhardt y de su creciente importancia en una carta a Schelling en 1794. Véase *Briefe*, I, #6; *Letters*, p. 28. Igualmente menciona a Reinhardt en 1807 en una carta a Von Knebel. Véase *Briefe*, I, #104; *Letters*, p. 143.

[8] Karl ROSENKRANZ: *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchhandlung, 1969) (reimpresión de la edición de 1844), p. 31.

[9] Véase *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #19, p. 19.

[10] Ibid.

[11] Hegel «war gern im Umgang mit Frauenzimmer» como dice Christiane Hegel. Véase Friedhelm NICOLIN: *Von Stuttgart nach Berlin: Die Lebensstationen Hegels*, p. 19.

[12] ROSENKRANZ sostiene que las simpatías del padre de Hegel eran «decididamente aristocráticas, y que el hijo no dudaba en distutir sobre esta materia con su padre». *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, p. 33.

[13] Ibid., p. 34.

[14] *Briefe*, IV, #4, p. 40.

[15] Véase Karl ROSENKRANZ: *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, p. 32. (Auguste se casó más tarde con un tal Herr Krippendorf, que fue el vicecanciller del Tribunal Superior de Baden; vivió hasta 1840.)

[16] Véase Dieter HENRICH: *Konstellationen: Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1991).

[17] Una buena exposición de los fundamentos y sucesos que dieron lugar a la "controversia del panteísmo", que implicaba a Jacobi, a Lessing y a Mendelssohn, puede encontrarse en Frederick BEISER: *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, pp. 44-91.

[18] Véase *Hegel: The Letters*, p. 32. La carta de Schelling está fechada el 4 de febrero de 1795. (El término "íntimo" traduce *"vertraute"*.)

[19] JACOBI contó que la conversación estaba referida a un poema de Goethe; cuando Lessing (según la versión no confirmada de Jacobi) afirmó que «el punto de vista en que se coloca al poema es el mío propio [...]. Los conceptos ortodoxos de la divinidad ya no me dicen nada; yo no puedo mantenerlos. *Hen kai Pan.* No conozco otra cosa [...]», Jacobi le preguntó: «Entonces usted estaría más o menos de acuerdo con Spinoza». Lessing replicó: «Si tengo que ser reconocido por el nombre de algún otro, no conozco ninguno mejor». Gérard Vallée, J. B. Lawson y C. G. Chapple (trads.): *The Spinoza Conversations between Lessing and Jacobi: Text with Excerpts from the Ensuing Controversy* (Boston: University Press of America, 1988), p. 85.

[20] Véase Dieter HENRICH: *Konstellationen*, p. 177.

[21] KANT toma respetuosamente nota de las críticas de Storr y observa respecto a él que «ha examinado mi libro con su acostumbrada sagacidad y con un celo e imparcialidad dignos del mayor de los agradecimientos». Immanuel Kant: *La religión dentro de los límites de la mera razón* (trad. F. Martínez Marzoa) (Madrid: Alianza, 1969).

[22] Véase Dieter HENRICH: *Konstellationen*, p. 196.

[23] Immanuel KANT: *La religión dentro de los límites de la mera razón* (trad. F. Martínez Marzoa) (Madrid: Alianza, 1969). Citando a San Mateo 7,21, Kant dice: «Así pues: "no los que dicen: ¡Señor, Señor!, sino los que hacen la voluntad de Dios", por lo tanto los que buscan serle agradables no por la glorificación de Él (o de Su enviado como un ser de procedencia divina) según conceptos revelados, que no todo hombre puede tener, sino solo por la buena conducta, respecto a la cual todos conocen su voluntad, esos serán los que le rindan la verdadera veneración que Él pide» (p. 106).

[24] KANT dice: «Una comunidad ética bajo la legislación moral divina es una *iglesia*, que, en cuanto no es ningún objeto de una experiencia posible, se llama la *Iglesia invisible* (una mera idea de la unión de todos los hombres rectos bajo el gobierno divino inmediato —pero moral— del mundo, tal como sirve de arquetipo a todas las que han de ser fundadas por los hombres)». *La religión dentro de los límites de la mera razón*, p. 101.

[25] Ibid., p. 125.

[26] Véase Karl ROSENKRANZ: *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, p. 42.

[27] G. W. F. HEGEL: «Tübingen Essay», en Hegel: *Three Essays, 1793-1795* (editado y traducido por Peter Fuss y John Dobbins) (Notre Dame: Notre Dame Press, 1984), p. 46; *Werke*, I, p. 29.

[28] HEGEL: «Tübingen Essay», p. 43; *Werke*, I, p. 25; véase ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, (1142a7-27).

[29] HEGEL: «Tübingen Essay», p. 44; *Werke*, I, p. 27.

[30] HEGEL: «Tübingen Essay», pp. 44-45; *Werke*, 1, pp. 27-29.

[31] HEGEL: «Tübingen Essay», pp. 55-56; *Werke*, I, pp. 41-42.

3. DE BERNA A FRANKFURT Y A JENA: PROYECTOS FALLIDOS Y NUEVOS INICIOS

[1] Véase Ludwig FERTIG: *Die Hofmeister: ein Beitrag zur Geschichte der Lehrerstandes und der bürgerlichen Intelligenz* (Stuttgart: Metzler, 1979), p. 53.

[2] Véase Martin BONDELI: *Hegel in Bern* (Bonn: Bouvier Verlag, 1990), p. 59.

[3] Ludwig FERTIG: *Die Hofmeister*, p. 65, da un panorama de la literatura sobre el tema.

[4] Véase Rudolf VIERHAUS: «Bildung», en Otto Brunner, Werner Conze y Reinhart Koselleck (eds.): *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1972), p. 551.

[5] Véase James SHEEHAN: *German History: 1770-1866*, p. 215.

[6] Véase Rudolf VIERHAUS: «Bildung», p. 525.

[7] Véase Martin BONDELI: *Hegel in Bern*, pp. 59-60.

[8] *Briefe*, I, #12; *Letters*, p. 36.

[9] La carta, sin embargo, no proporciona la menor evidencia de ninguna relación *especialmente* confiada o amistosa entre Hegel y la familia Von Steiger. Tales tareas de supervisión y vigilancia eran las típicas de los deberes asignados a un *Hofmeister* responsable. Véase Martin BONDELI: *Hegel in Bern*, p. 59, nota 9.

[10] *Briefe*, I, #6; *Letters*, p. 28.

[11] Citado en Martin BONDELI: *Hegel in Bern*, p. 62.

[12] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #25, p. 24.

[13] Véase Martin BONDELI: *Hegel in Bern*, p. 61.

[14] Ibid., pp. 63-64.

[15] Hay abundante evidencia circunstantial que justifica la suposición de que Hegel leyó a Smith durante este período, no siendo la menor de ellas el hecho de que compró la edición suiza de 1791 de *La riqueza de las naciones* de Adam SMITH. Por aquellos tiempos no había en Berna demasiadas bibliotecas como para permitirse el despilfarro de dejarse en ellas libros sin leer. Véase H. S. HARRIS: *Hegel's Development: Night Thoughts (Jena 1801-1806)* (Oxford: Oxford University Press, 1983), p. 126, nota 2.

[16] Sobre el encuentro de Hegel con la modernidad inglesa y sobre la naturaleza de la biblioteca de la casa Von Steiger, véase Norbert WASZEK: «Auf dem Weg zur Reformbill-Schrift: Die Ursprünge von Hegels Großbritannienrezeption», en Christoph Jamme y Elisabeth Weisser-Lohmann (eds.): *Politik und Geschichte: Zu den Intentionen von G. W. F. Hegels Reformbill-Schrift* (Bonn: Bouvier, 1995), pp. 178-190. Waszek proporciona también evidencia adicional de que Hegel había leído a Adam Smith durante este período.

[17] *Briefe*, I, #6; *Letters*, p. 28.

[18] Citado en Otto PÖGGELER: *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes* (Munich: Verlag Karl Alber, 1993), p. 32. El Abate Sieyès era famoso por su obra revolucionaria «¿Qué es el tercer estado?», uno de los textos capitales de la Revolución francesa.

[19] *Briefe*, I, #6; *Letters*, p. 29.

[20] *Briefe*, I, #8; *Letters*, p. 31.

[21] *Briefe*, I, #8; *Letters*, p. 32. (El término "punto de encuentro" es la traducción de "*Vereinigungspunkt*".)

[22] *Briefe*, I, #11; *Letters*, p. 35.

[23] *Briefe*, I, #8; *Letters*, p. 31.

[24] *Briefe*, I, #11; *Letters*, p. 35.

[25] *Werke*, 1, p. 258.

[26] Ibid.

[27] *Briefe*, I, #6; *Letters*, p. 28.

[28] *Briefe*, I, #14; *Letters*, p. 43.

[29] *Briefe*, I, #19; *Letters*, p. 48.

[30] *Briefe*, I, #21.

[31] *Briefe*, I, #19; *Letters*, pp. 48-49.

[32] *Briefe*, I, #14; *Letters*, p. 42.

[33] *Three Essays, 1793-1795*, p. 67; *Werke*, 1, p. 57.

[34] *Three Essays, 1793-1795*, pp. 64-65; *Werke*, 1, pp. 53-54.

[35] *Three Essays, 1793-1795*, p. 79; *Werke*, 1, p. 71.

[36] *Three Essays, 1793-1795*, p. 93; *Werke*, 1, p. 88. La frase "motivos de la vida ética" traduce *"Triebfedern der Sittlichkeit"*.

[37] *Briefe*, I, #6; *Letters*, p. 28.

[38] *Briefe*, I, #11; *Letters*, p. 35.

[39] Ibid.

[40] Sobre la relación entre los *Popularphilosophen* y la Ilustración escocesa, véase Fania OZ-SALZBERGER: *Translating the Enlightenment: Scottish Civic Discourse in Eighteenth-Century Germany* (Oxford: Clarendon Press, 1995); sobre la recepción por parte de Hegel de las fuentes escocesas, véase Norbert WASZEK: *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of Civil Society* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988).

[41] *Briefe*, I, #8; *Letters*, p. 30.

[42] Véase, por ejemplo, «The Positivity of the Christian Religion», pp. 96-97, 100, 154, en HEGEL: *Early Theological Writings*, (trads. T. M. Knox y Richard Kroner) (Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1975); *Werke*, 1, pp. 135, 140, 204-205.

[43] Immanuel KANT: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

[44] Como dice KANT en otro contexto: «La razón no conoce más que lo que ella misma produce según su bosquejo; que debe adelantarse con principios de sus juicios, según leyes constantes, y obligar a la naturaleza a contestar a sus preguntas». Immanuel Kant: *Crítica de la razón pura* (trad. Manuel García Morente). Prólogo a la 2.ª edición, p. 26 (Bxiii).

[45] En cierto modo, la postura de Kant es una radicalización moderna de la observación del propio Aristóteles de que una persona es máximamente identificada por lo más valioso o *autorizado* que hay en ella; la persona que se asigna a sí misma, como dice Aristóteles, lo que es "más noble y excelso" gratifica con ello su elemento más valioso, que para Aristóteles es su *razón*. Véase ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco* (IX, 8).

[46] «The Positivity of the Christian Religion», p. 100; *Werke*, 1, p. 140.

[47] Gibbon, por supuesto, rechazaba al parecer toda religión y no mostraba preferencia alguna entre el judaísmo y el cristianismo. Pero considérese lo que dice Gibbon al comienzo del capítulo: «Hemos descrito ya la religiosa armonía del mundo antiguo [...]. Un pueblo aislado que se niega a fundirse con el común discurrir de la especie humana. Los judíos [...] pronto excitaron la curiosidad y el asombro de otras naciones. La hosca obstinación con la que mantuvieron sus peculiares ritos y maneras poco sociales parecían convertirlos en una especie distinta de hombres, que abiertamente profesaban, o que apenas disimulaban, su implacable odio por el resto del género humano». Gibbon argüía que los cristianos heredaron de los judíos su sectarismo y que, si algo, solo hicieron su propio sectarismo peor que el de los judíos; por su parte, los cristianos extendieron las increíbles doctrinas, según Gibbon, de los judíos a nuevos niveles de incredibilidad.

[48] «The Positivity of the Christian Religion», p. 81; *Werke*, 1, p. 119.

[49] «The Positivity of the Christian Religion», p. 82; *Werke*, 1, p. 120.

[50] «The Positivity of the Christian Religion», p. 76; *Werke*, 1, p. 113.

[51] «The Positivity of the Christian Religion», p. 154; *Werke*, 1, p. 205.

[52] Las discusiones de Hegel sobre la amistad de los primeros cristianos es claramente una paráfrasis de la discusión de Aristóteles sobre la "amistad en el bien" en la *Ética a Nicómaco*. Aristóteles distingue la amistad que se basa en la virtud y en la prosecución en común de fines buenos, de la amistad que se basa en la mutua utilidad o el mutuo placer. Y observa que la «amistad perfecta es la de los hombres buenos e iguales en virtud; pues los buenos no solo son buenos en sentido absoluto, sino también útiles recíprocamente». Véase *Ética a Nicómaco* (VIII, 3). Igualmente observa Aristóteles que tal "amistad de la virtud" solo puede existir en pequeñas sociedades.

[53] «The Positivity of the Christian Religion», p. 152; *Werke*, 1, p. 203.

[54] Immanuel KANT: «An Answer to the Question: "What Is Enlightenment?"» (trad. H. B. Nisbet), en Hans Reiss (ed.): *Kant: Political Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 54 (A481). Ed. española: *¿Qué es Ilustración?* (Madrid: Tecnos, 1989).

[55] «The Positivity of the Christian Religion», p. 77; *Werke*, 1, p. 114.

[56] «The Positivity of the Christian Religion», p. 148; *Werke*, 1, p. 199.

[57] *Briefe*, I, #22, *Letters*, pp. 55-56.

[58] *Briefe*, I, #22; *Letters*, p. 58.

[59] *Briefe*, I, #25; *Letters*, p. 61.

[60] Véase *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, p. 28: «Doch als es kam ans Ende, / Ich aufbekam die Buβ, / Da streckt ich beide Hände, / Zu wehren ab den Kuβ».

[61] Véase Eric HOBSBAWM: *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), p. 87. Y continúa observando: «Y la *patrie* a la que se debe lealtad es lo opuesto a una unidad existencial, preexistente; una nación creada por elección política de sus miembros que, al hacerlo, rompieron o al menos debilitaron sus lealtades anteriores».

[62] Véase la discusión de Hans-Christian LUCAS: «"Sehnsucht nach einem reineren, freieren Zustande". Hegel und der Württembergische Verfassungsstreit», en Christoph Jamme y Otto Pöggeler (eds.): *«Frankfurt aber ist der Narbel dieser Erde»: Das Schicksal einer Generation der Goethezeit* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1983), pp. 73-103.

[63] Véase Karl ROSENKRANZ: *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, p. 91.

[64] Véase *Briefe*, I, #22; *Letters*, p. 57.

[65] Véase *Briefe*, I, #23; *Letters*, p. 59.

[66] *Briefe*, I, #24; *Letters*, p. 60; véase también *Briefe*, I, #25; *Letters*, p. 61.

[67] Véase *Briefe*, I, #24; *Letters*, p. 60.

[68] La profundidad y los detalles de su influencia mutua están admirablemente expuestos por Christoph JAMME: «Liebe, Schicksal und Tragik: Hegels "Geist des Christentums" und Hölderlin's "Empedokles"», en Christoph Jam-

me y Otto Pöggeler (eds.): «*Frankfurt aber ist der Narbel dieser Erde*», pp. 300-324.

[69] Véase David CONSTANTINE: *Hölderlin*, pp. 43-46.

[70] David CONSTANTINE subraya esto en su *Hölderlin*, pp. 54-55.

[71] Véase Mack WALKER: *Johann Jacob Moser and the Holy Roman Empire of the German Nation* (Chapel Hill: University of North Caroline Press, 1981), pp. 172-175.

[72] Véase David CONSTANTINE: *Hölderlin*, p. 65.

[73] David CONSTANTINE subraya este punto en su *Hölderlin*, pp. 74-75.

[74] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #33; Hölderlin usa la palabra "*Verstandesmenschen*", que significa literalmente "hombre de entendimiento".

[75] *Briefe*, I, #21; *Letters*, p. 50; "espectro infernal" traduce *Höllengeister*, y "espíritu etéreo" traduce *Luftgeister*.

[76] Hay una línea de pensamiento que atribuye casi la misma importancia a Von Sinclair y a Zwilling en el curso del desarrollo de Hegel. Aunque yo no dudo de que las posiciones principalmente "fichteanas" que ellos representaban fueron cruciales para la comprensión de Hegel de la importancia de la postura teórica más idealista en filosofía, no alcanzo a ver la influencia de sus ideas sobre el desarrollo de Hegel. Esa influencia le vino de manera mucho más obvia de Hölderlin. Razones de espacio me prohiben discutir aquí este punto; los que busquen un contra-argumento lo encontrarán en Christoph JAMME y Otto PÖGGELER (eds.): *Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte: Studien zum Freundeskreis um Hegel und Hölderlin* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1986); véase también Dieter HENRICH y Christoph JAMME (eds.): *Jakob Zwillings Nachlaß, eine Rekonstruktion: mit Beiträgen zur Geschichte des spekulativen Denkens* (Bonn: Bouvier, 1986).

[77] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #34.

[78] Véase Karl ROSENKRANZ: *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, pp. 86-88.

[79] En su «Wastebook» de Jena, HEGEL anota: «Mientras estos [pensamientos *(Gedanken)*] se validan *por sí mismos*, en tanto que conceptos tienen, por el contrario, que hacerse comprensibles *(begreiflich)*, de suerte que este tipo de escritura sufre por ello una suerte de cambio, [adquiriendo] una apariencia que demanda un esfuerzo quizá doloroso, tal como en Platón y Aristóteles». «Aphorismen aus Hegels Wastebook», *Werke*, 2, p. 558; «Aphorisms from the Wastebook» (trad. Susanne Klein, David L. Roochnik y George Eliot Tucker): *Independent Journal of Philosophy*, 3 (1979), p. 4. Por el tiempo en que Hegel trabajaba en Jena, había internalizado plenamente la idea de Hölderlin. El tipo de proyecto que acariciaba Hegel demandaba hacer sus concepciones "comprensibles" y "captables" de manera tal que no exigiera de la gente un gran esfuerzo de asimilación. No deja de ser interesante que Hegel estuviese proponiendo un tipo de estrategia similar al adoptado por modernistas muy posteriores, como T. S. Eliot, Ezra Pound y James Joyce, salvo que Hegel no pretendió nunca que sus difíciles categorías fueran como un juego, ni en el más ligero sentido. Para él, era un asunto de *Wissenschaft* modernista lo que estaba en juego.

[80] Véase *Briefe*, IV/1, p. 74; Karl ROSENKRANZ: *Georg Wilhelm Friedrich Hegels*

Leben, p. 142. Es desde luego virtualmente imposible calcular el valor de estas cantidades en términos actuales; pero puesto que un tálero valía 1 1/2 guilders (el tálero era la moneda en curso en el norte de Alemania y en la que posteriormente Hegel sería pagado, y el guilder, llamado a veces un florín, era la moneda del sur de Alemania), Hegel recibió unos 4.731 táleros —un tálero era equivalente a 288 pfennigs—, los cuatro pfennigs de Hegel realmente no eran demasiado. Un profesor en Jena en el año 1800 necesitaba unos 450 táleros para llevar una vida tolerablemente moderada y probablemente unos 800 para una vida cómoda (sueldo que algunos académicos alcanzaban merced a las tasas por conferencias y hospedando alumnos en sus casas). Calculando sobre la base de lo que poseía en 1799, Hegel podía esperar vivir unos cuantos años con bastante comodidad, y si era frugal y la inflación no se elevaba demasiado, por algún tiempo más. Pero sin duda la inesperada y rápida inflación desencadenada por las guerras napoleónicas diezmó rápida y drásticamente el capital de Hegel. Véase Hermann AUBIN y Wolfgang ZORN (eds.): *Handbuch der deutschen Wirtschafts-und Sozialgeschichte* (Stuttgart: Klett-Cotta Verlag, 1976), vol. 2, pp. 936-937.

[81] *Briefe*, I, #29; *Letters*, p. 64.

[82] Véase Siegfried SCHMIDT (ed.): *Alma Mater Jenesis: Geschichte der Universität Jena* (Weimar: Hermann Böhlaus, 1983), p. 132.

[83] Véase Theodore ZIOLKOWSKI: *German Romanticism and Its Institutions* (Princeton: Princeton University Press, 1990), p. 228.

[84] Véase Theodore ZIOLKOWSKI: *German Romanticism and Its Institutions*, p. 229.

[85] Véase la exposición de Charles E. MCCLELLAND: *State, Society, and University in Germany: 1700-1914* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), pp. 34-57.

[86] Ibid., p. 33

[87] Ibid., p. 45.

[88] Siegfried SCHMIDT (ed.): *Alma Mater Jenesis*, p. 163.

[89] Véase Theodore ZIOLKOWSKI: *German Romanticism and Its Institutions*, p. 241.

[90] Ibid., p. 245.

[91] Ibid., p. 232.

[92] «La captación de la naturaleza del dogmatismo presupone un grado de independencia y libertad de mente [...]. De aquí que el dogmático no pueda ser refutado por el argumento que hemos dado, por evidente que este pueda ser; pues es incapaz de entenderlo, dado que carece de la facultad de captar su premisa.» J. G. FICHTE: *Doctrina de la ciencia* (trad. J. Cruz) (Buenos Aires: Aguilar, 1975).

[93] Citado en James ENGELL: *The Creative Imagination: Enlightenment to Romanticism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981), p. 17.

[94] Véase la discusión de James ENGELL sobre el papel jugado por el conde de Shaftesbury en esta cuestión en *The Creative Imagination: Enlightenment to Romanticism*, pp. 23-25.

[95] J. G. FICHTE: *Doctrina de la ciencia*.

[96] Citado en Theodore ZIOLKOWSKI: *German Romanticism and Its Institutions*, p. 261.

[97] J. M. RAICH (ed.): *Dorothea von Schlegel geb. Mendelssohn und deren Söhne Johannes und Philip Veit, Briefwechsel* (Maguncia: Franz Kirchheim, 1881), vol. I, p. 19. Citado en Hans Eichner: *Friedrich Schlegel* (Nueva York: Twayne Publishers, 1970), p. 91.

[98] Friedrich SCHLEGEL: «Athenäum Fragments», #216, en Kathleen M. Wheeler (ed.): *German Aesthetic and Literary Criticism: The Romantic Ironists and Goethe* (Cambridge: Cambridge University Press), p. 48.

[99] En su famoso "fragmento", escrito también para *Athenäum*, Friedrich SCHLEGEL declaraba: «La poesía romántica es una poesía progresiva y universal. Su objetivo no es meramente reunir todas las especies separadas de la poesía y ponerlas en contato con la filosofía y la retórica. La poesía romántica se propone mezclar y fundir poesía y prosa, inspiración y crítica, poesía del arte y poesía de la naturaleza, hacer a la poesía viva y sociable, y a la vida y a la sociedad poéticas; poetizar el ingenio y llenar y saturar las formas del arte con toda clase de excelentes y sólidos materiales para la instrucción, animándolos con las pulsaciones del humor... Ella sola es infinita, tal como ella sola es libre; y reconoce como primer mandamiento suyo que la libre elección del poeta no puede tolerar ninguna ley por encima de ella». Friedrich Schlegel «Athenäum Fragments», p. 116, en Kathleen M. Wheeler (ed.): *German Aesthetic and Literary Criticism*, pp. 46-47. (Wheeler traduce erróneamente *Willkür* como "voluntad".) El uso que hace Schlegel de *Willkür* —con bastante frecuencia entendido como "arbitrariedad" o "capricho"— para caracterizar la libertad del poeta es significativo, puesto que en su última filosofía Hegel emplea la distinción kantiana entre voluntad libre *(Wille)* y *Willkür*. Hegel acusó a Fichte de caer en un "idealismo subjetivo", de identificar la voluntad del "yo=yo" absoluto con la de un individuo; es decir, de identificar erróneamente el carácter generalmente no-fundacional e infundado de nuestras normas con la idea de que cada individuo simplemente *decide por sí mismo* sus propias normas.

[100] La singularidad y complejidades filosóficas de esta, y de cualquier otra, posición romántica estan desarrolladas en Manfred FRANK: *Unendliche Annäherung* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1997). Aquí solo puedo, por supuesto, aludir de un modo general y oblicuo a la riqueza contenida en estos textos.

[101] Citado en Hans EICHNER: *Friedrich Schlegel*, p. 79.

[102] NOVALIS: *Gedichte* (Frankfurt a.M.: Insel Verlag, 1987), p. 21. («Was uns gesenkt in tiefe Traurigkeit,/ Zieht uns mit süßer Sehnsucht nun von hinnen.»)

[103] Max STEINMETZ (ed.): *Geschichte der Universität Jena* (Jena: VEB Gustav Fischer Verlag, 1958), pp. 236-237.

[104] Max STEINMETZ (ed.): *Geschichte der Universität Jena*, citado en p. 235.

[105] El corte de pelo llevaba ese nombre porque era el que llevaban los actores que interpretaban a Titus en la obra de Shakespeare. La amplia popularidad de este corte de pelo entre los alemanes en los comienzos del si-

glo XIX era impresionante, y reveladora además de la influencia que el teatro puede ejercer sobre la vida ordinaria.

[106] Véase Günther NICOLIN (ed.): *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #47.

[107] Karl ROSENKRANZ afirma haber tenido en sus manos dos trabajos iniciales de la tesis en alemán, uno de un "puro cálculo" y otro «trabajo muy elaborado sobre las relaciones entre Kepler y Newton». Véase *Briefe*, IV/2, #63, p. 308. Los dos manuscritos se han perdido.

[108] H. S. HARRIS da una exposición detallada de las maquinaciones habidas tras la defensa de Hegel de su tesis de habilitación en su *Hegel's Development: Night Thoughts (Jena 1801-1806)*, pp. xxvi-xxxiii.

[109] Véase G. W. F. HEGEL: *Dissertatio Philosophica de Orbitis Planetarum: Philosophische Erörterung über die Planetenbahnen* (trad., introd. y comentario por Wolfgang Neuser) (Weinheim: VCH Verlagsgesellschaft, 1986). Las traducciones que aquí aparecen están tomadas de la traducción alemana de Neuser del latín original, pp. 137-139. Véase también la discusión del tema que ofrece Neuser en su introducción, pp. 50-60.

[110] Günther NICOLIN (ed.): *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #48.

[111] G. W. F. HEGEL: *The Difference between Fichte's and Schelling's Systems of Philosophy* (trad. H. S. Harris y Walter Cerf) (Albany: State University of New York Press, 1977); *Werke*, 2, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, pp. 7-138.

[112] Véase Max STEINMETZ (ed.): *Geschichte der Universität Jena*, p. 252.

[113] Véase Günther NICOLIN (ed.): *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #66, #68.

[114] Véase H. S. HARRIS: *Night Thoughts*, p. xxi.

[115] Max STEINMETZ (ed.): *Geschichte der Universität Jena*, pp. 236-237.

[116] *Briefe*, I, #40; *Letters*, p. 66.

[117] Véase Günther NICOLIN (ed.): *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #71; véase la explicación del término en p. 577.

[118] *Briefe*, I, #99; *Letters*, p. 132.

[119] *Briefe*, I, #151; *Letters*, p. 205.

[120] *Briefe*, I, #38; *Letters*, p. 66.

[121] *Briefe*, I, #40; *Letters*, p. 66.

[122] *Briefe*, I, #49; *Letters*, p. 685.

[123] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #83a, p. 56; y #88, p. 58. La carta de Schlegel está fechada el 20 de marzo de 1804; la carta de Frommann (destinatario desconocido) es de 25 de enero de 1805.

[124] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #92, véase pp. 62-64.

[125] Véase Hugh JOHNSON: *Vintage: The Story of Wine* (Nueva York: Simon and Schuster, 1989), pp. 202-203.

4. TEXTOS Y BOCETOS. EL CAMINO DE HEGEL HACIA LA *FENOMENOLOGÍA*: DE FRANKFURT A JENA

[1] KANT comienza el §16 de su «Deducción trascendental de las categorías» con la afirmación de que «Debe ser posible para el *yo pienso* acompañar a

todas mis representaciones *(Vorstellungen)*; pues, si no, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo cual significa tanto como decir que la representación sería, o bien imposible o al menos nada para mí». (*Crítica de la razón pura*, B131-132). En este contexto, el término "representación" es ligeramente equívoco; se ha impuesto como la traducción estándar del uso que hace Kant de *Vorstellung*, un término que ha sido usado para traducir la palabra "idea" de Hume.

[2] KANT: *Crítica de la razón pura*, B130 (§15).

[3] KANT: *Crítica de la razón pura*, B134n.

[4] HEGEL: *Ciencia de la lógica* (trad. A. y R. Mondolfo) (Buenos Aires: Hachette, 1956, 2 vols.), vol. II, p. 258.

[5] Véase la breve descripción biográfica de la carrera de Reinhold en Max STEINMETZ (ed.): *Geschichte der Universität Jena*, pp. 246-247.

[6] Véase la discusión de Frederick BEISER sobre las ideas de Reinhold en su *The Fate of Reason*, pp. 226-265.

[7] Véase la discusión de la influencia de Jacobi sobre el desarrollo del idealismo alemán en Rolf-Peter HORSTMANN: *Die Grenzen der Vernunft: Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des deutschen Idealismus* (Frankfurt a.M.: Anton Hain, 1991).

[8] Sobre la política de Jacobi, véase Frederick BEISER: *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992), pp. 138-153. La versión de Beiser de la política progresiva de Jacobi es un antídoto especialmente bueno contra la imagen más bien distorsionada de Jacobi como la oscura figura antirracionalista y "anti-Ilustración" que Isaiah Berlin hizo famosa. (Véase su «Hume y las fuentes del anti-racionalismo alemán», en Isaiah BERLIN: *Contra la corriente: Ensayos sobre la historia de las ideas* (trad. Hero Rodríguez Toro) (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1992). Véase también la excelente exposición de la vida y el pensamiento de Jacobi en Fania OZ-SALZBERGER: *Translating the Enlightenment: Scottish Civic Discourse in Eighteenth-Century Germany*, pp. 257-279.

[9] La política de Jacobi (y la de otros muchos románticos) está perfectamente expuesta en Frederick BEISER: *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*.

[10] Citado en Frederick NEUHOUSER: *Fichte's Theory of Subjectivity*, p. 70; Karl Leonhard REINHOLD: *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophie* (Jena: Mauke, 1790), p. 167.

[11] Véase la breve e iluminadora exposición de Frederick Neuhouser de la discusión de este tópico entre Reinhold and Schulze, y la respuesta de Fichte al debate en *Fichte's Theory of Subjectivity*, pp. 70-86.

[12] En 1795, Schelling escribió a Hegel en el espíritu de Fichte y no en el de Reinhold: «La filosofía no está aún acabada. Kant ha probado los resultados. Siguen faltando las premisas. Y ¿quién puede entender resultados sin premisas?», *Briefe*, #7; *Letters*, p. 29.

[13] Este podría ser considerado el "principio" que reafirma el propio Kant en el §16 de la «Deducción trascendental»: «La unidad *analítica* de la aper-

cepción no es posible sino presuponiendo alguna unidad *sintética*». La unidad *sintética* de apercepción es la identidad del "yo" que piensa X y del "yo" que piensa Y. (Es "sintética" en el sentido de que de las afirmaciones de que "yo pienso X" y "yo pienso Y", no se sigue lógicamente —"analíticamente"— que el "yo" que piensa sea *el mismo* en ambos casos.) Dicho a la manera fichteana, el principio del "yo=yo" (la unidad analítica kantiana de la autoconciencia) requiere otro principio que implique a un "no-yo": que el "yo" que piensa X (un "no-yo") es el mismo "yo" que piensa Y (otro "no-yo").

[14] Al pergeñar este somero resumen de las concepciones de Fichte, no solo he tenido que omitir necesariamente todas las sutilezas fichteanas, sino también ignorar conscientemente por razones de espacio el proceso de desarrollo de su filosofía durante ese período (entre 1794 y 1800 aproximadamente). Fichte sometía de continuo sus principios a una nueva revisión para ensayar nuevos puntos de partida. Una buena exposición del desarrollo de Fichte se encuentra en Frederick NEUHOUSER: *Fichte's Theory of Subjectivity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); véase también el tratamiento de Fichte en Robert PIPPIN: *Hegel's Idealism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), pp. 42-59.

[15] Véase la discusión de Robert PIPPIN sobre la idea fichteana de la "revisabilidad" de nuestra experiencia en su *Hegel's Idealism*, pp. 49-51.

[16] Muchos años más tarde, en uno de esos esporádicos caprichos de la historia que ocurren de tiempo en tiempo, el modo en que Fichte organizó sus tres principios en un esquema de tesis-antítesis-síntesis fue atribuido notoriamente al propio Hegel, que claramente había rechazado tal concepción a partir de 1806, si no antes. Sobre las raíces históricas de esta confusión, véase G. E. MUELLER: «The Hegel Legend of "Thesis-Antithesis-Synthesis"», *Journal of the History of Ideas*, 19 (1958), pp. 411-414.

[17] Robert Pippin expone así la idea fichteana de la concepción no-representacional de la auto-conciencia: «... [tal concepción] no supone un compromiso con alguna misteriosa y secundaria auto-consideración *intencional*, sino que más bien define ciertas capacidades cognitivas que condicionan otras capacidades cognitivas; y en el caso más obvio, que una capacidad genuinamente judicativa presupone entender que se está juzgando, estableciendo una afirmación que está sujeta a las reglas de "redención" y legitimación propias de tal tipo de afirmaciones. O, dicho en términos representacionales: que no hay ninguna propiedad interna de un estado mental que se produzca en mí, ni ninguna propiedad de la relación real de ese estado con otros estados que haga de ella una representación *de* X. Para que un tal estado represente, antes es preciso que yo "lo asuma", lo una a otras (u otras posibles) representaciones, para representar así auto-conscientemente a X». PIPPIN, *Hegel's Idealism*, p. 45.

[18] Véase la acertada exposición que hace Frederick NEUHOUSER de la concepción fichteana del dogmatismo en su *Fichte's Theory of Subjectivity*, pp. 55-59.

[19] *Werke*, 20, p. 421.

[20] F. W. J. SCHELLING: *Of the I as the Principle of Philosophy or On the Unconditional in Human Knowledge*, en F. W. J. Schelling: *The Unconditional in Human Knowledge: Four Early Essays (1794-1796)* (trad. Fritz Marti) (Lewisburg:

Bucknell University Press, 1980), pp. 63-128, véase p. 82; *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, en Manfred Schröter (ed.): *Schellings Werke* (C. H. Beck und Oldenburg: Munich, 1927), vol. 1, pp. 73-168, véase p. 101.

[21] Véase Manfred FRANK: *Eine Einführung in Schellings Philosophie* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1985); Andrew BOWIE: *Schelling and Modern European Philosophy: An Introduction* (Londres: Routledge, 1993). Mi interpretación de Schelling se separa un tanto de las de Frank y Bowie al acentuar el sistema de "dos-vías" que él siguió.

[22] F. W. J. SCHELLING: *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, pp. 130, 124.

[23] El precursor e impulsor de la *Naturphilosophie* de Schelling fue Kant, en particular sus *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* (trad. José Alen) (Madrid: Tecnos, 1991); esta obra exhibe los intentos de Kant de mostrar no solo que la física de Newton presuponía principios claves de la filosofía trascendental kantiana, sino también que las relaciones básicas de la materia y el movimiento tenían que ser construidas a partir de fuerzas mutuas de atracción y repulsión establecidas a priori. El evidente éxito de Kant indujo a Schelling a intentar ampliar las investigaciones kantianas, limitadas en este a los conceptos de materia y movimiento, hasta una filosofía a priori de la naturaleza en general.

[24] El término *"Potenz"* fue usado por Fichte de un modo similar por aquel mismo tiempo. Véase, por ejemplo, el párrafo de Fichte en el ensayo de exposición popular que hizo de su filosofía en 1801: «Podemos, por ejemplo, pensarnos y concebirnos a nosotros mismos como el sujeto *conocedor* en esa fundamental conciencia, el que *vive* en esa fundamental vida —la *segunda potencia* de vida, si llamo *primera potencia* a lo que resta en esas determinaciones fundamentales—. Cabe además concebirse a uno mismo como el *pensador* en ese pensamiento del conocimiento original, como el que *intuye* la propia vida de uno en la postulación de la misma, lo cual nos daría la *tercera potencia*, y así hasta el infinito». J. G. FICHTE: «A Crystal Clear Report to the General Public Concerning the Actual Essence of the Newest Philosophy: An Attempt to Force the Reader to Understand» (trad. John Botterman y William Rasch), en Ernst Behler (ed.): *Philosophy of German Idealism* (Nueva York: Continuum, 1987).

[25] SCHELLING: «Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie», (1799), *Werke*, 1, p. 312; véase también la discusión de la *Naturphilosophie* de Schelling en Kenneth L. CANEVA: *Robert Mayer and the Conservation of Energy* (Princeton: Princeton University Press, 1993), cap. 7, pp. 275-319.

[26] Como dice SCHELLING: «La naturaleza no puede (como cabría mantener con toda razón contra los defensores de la fuerza de la vida) suspender una ley universal, y si ocurren procesos químicos en una organización, deberán proceder de acuerdo con las mismas leyes que rigen en la naturaleza muerta». F. W. J. Schelling: «Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus», *Werke*, 1, p. 569; este párrafo

aparece también citado en Kenneth L. CANEVA: *Robert Mayer and the Conservation of Energy*, pp. 299-300.

[27] Edith J. MORLEY (ed.): *Crabb Robinson in Germany: 1800-1805: Extracts From His Correspondence* (Oxford: Oxford University Press, 1929), p. 118.

[28] Véase la reimpresión en Dieter HENRICH: *Der Grund im Bewußtsein: Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1992), pp. 854-857; también en Friedrich HÖLDERLIN: «Sein Urteil Möglichkeit» en Friedrich Hölderlin: *Sämtliche Werke (Frankfurter Ausgabe)*, vol. 17 (ed. D. E. Sattler, Michael Franz y Hans Gerhard Steimer) (Basilea: Roter Stern, 1991), pp. 147-156.

[29] No es posible establecer definitivamente si Hölderlin conoció o pudo haber conocido el intento de Schelling, pero Dieter Henrich y Manfred Frank han aportado buenos argumentos para afirmar que debió conocerlo. Véase la exposición de esta evidencia en Manfred FRANK: *Unendliche Annäherung*, pp. 692-693, nota 4, y en «27 *Vorlesung*», pp. 715-734, especialmente p. 734. Frank aporta también un argumento convincente de que Hölderlin no era completamente original en este respecto, que algunas de sus ideas flotaban claramente en el aire en la Jena de este período, y que Immanuel Niethammer jugó un papel catalítico absolutamente crucial en todo este asunto, especialmente en lo que tocaba a Hölderlin.

[30] Véase Dieter HENRICH: «Hegel und Hölderlin», en Dieter Henrich: *Hegel im Kontext* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1971), pp. 9-40. Mi conocimiento de la relación filosófica de Hegel con Hölderlin mantiene una gran deuda con las investigaciones de Henrich en esta área. Originalmente yo me mostraba bastante escéptico respecto a las tesis de Henrich sobre este tema, pero posteriormente he llegado a compartir muchas de ellas, aunque continúo pensando de modo distinto a él sobre la cuestión de la forma de la última respuesta de Hegel a Hölderlin.

[31] El término "horizonte" no es el que utiliza Hölderlin para caracterizar este aspecto de la vida consciente. Hay alguna evidencia de que Hölderlin tomó de hecho la idea de interpretar "juicio" *(Urteil)* como "división primordial" *(Ur-Teilen)* del propio Fichte, en concreto de unas conferencias pronunciadas por este en 1794-95 a las que asistió Hölderlin. Manfred FRANK apoya esta evidencia en su *Unendliche Annäherung*, pp. 699-700.

[32] Véase Dieter HENRICH: «Hölderlin in Jena», en Dieter Henrich: *The Course of Remembrance and Other Essays on Hölderlin* (ed. Eckart Förster) (Stanford: Stanford University Press, 1997), pp. 90-118.

[33] Otto PÖGGELER es la fuente de la línea de pensamiento más sólida que identifica a Hegel como el único autor de esta pieza. Pöggeler sostiene que una vez entendido el desarrollo de Hegel y la gran influencia que el pensamiento de Kant tuvo sobre él en Berna —unido, entre otras cosas, a detalles relacionados con la elección de las palabras y el estilo literario que identifica el manuscrito como de Hegel— hay poderosas (aunque no conclusivas) razones para citar a Hegel como su autor. Véase Otto Pöggeler: «Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogrammes des deutschen Idealismus» en Hans-Georg Gadamer (ed.): *Hegel-Tage Urbino* (Bouvier: Bonn, 1969), pp. 17-32. Una ex-

posición actual imparcial de los diversos problemas sobre la autoría y fecha de este manuscrito (incluyendo las estadísticas relacionadas con su estilo literario y con la filigrana del papel) se encuentra en las discusiones recogidas en Christoph JAMME y Helmut SCHNEIDER (eds.): *Mythologie der Vernunft. Hegels «ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus»* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1984). (El ensayo de Pöggeler ha sido también reimpreso en este volumen.) De hecho, hay más de una buena razón para atribuir este escrito a Hölderlin mejor que a Schelling. Y una de ellas es, sin duda, que durante el período en que la pieza fue escrita, Hegel no tenía contacto con Schelling; y si Hegel no es el autor, entonces tuvo que serlo Hölderlin o alguna de las figuras menos conocidas del círculo de los amigos de Hegel y de Hölderlin en Frankfurt. Ciertamente, una buena parte de las ideas del manuscrito son atribuibles a Hölderlin, quien desarrolló muchas de ellas durante su estancia en Jena. A mi entender, la tesis en favor de la autoría de Hölderlin ha sido fundadamente establecida por Eckart FÖRSTER: «"To Lend Wings to Physics Once Again": Hölderlin and the Oldest System Program of German Idealism», *European Journal of Philosophy*, 3(2) (agosto de 1995), pp. 174-190. Por otra parte, su experiencia en Berna había resquebrajado la habitual confianza de Hegel en sí mismo, y esta era una de las últimas ocasiones en su vida en la que Hegel se mostraba dispuesto a subordinar su propio proyecto a las ideas de algún otro. No es improbable que durante una de sus intensas conversaciones filosóficas con Hölderlin, o poco después, Hegel fijase apresuradamente en el papel algunas de las ideas de su amigo, transcribiéndolas tal vez inconscientemente en una forma literaria cercana a la suya para su propio uso posterior, o, muy verosímilmente, como base para algún futuro proyecto en común. Ciertamente, bien pudiera ser que el «Primer programa de un sistema» tuviera una autoría dual: Hegel pudo haber reelaborado ligeramente ciertas ideas y frases de Hölderlin, tal vez a título de esbozo de alguna pieza futura que los dos escribirían juntos.

[34] HEGEL: «Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus», p. 235. [Aunque existe traducción de parte de este escrito —«Primer programa de un sistema del idealismo alemán», en G. W. F. Hegel: *Escritos de juventud*, (ed., intr. y notas de José M. Ripalda) (México-Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1978), pp. 219 y ss.—, es una parte tan exigua que no tengo más remedio que utilizar las propias citas de Pinkard (N. del T.).]

[35] Ibid. Convendría observar que *Poesía* no agota su significado con la referencia a la escritura en verso, puesto que el término "poesía" incluye igualmente a la "prosa poética". Esta última tesis es, sin duda, una interesante anticipación del posterior e igualmente romántico *dictum* de Percy Shelley de que los poetas son «los no reconocidos legisladores del mundo».

[36] Ibid., p. 236 [p. 220 de la ed. española].

[37] Ibid., p. 234 [p. 219 de la ed. española].

[38] Ibid. La concepción del Estado como una máquina fue avanzada, por ejemplo, por el filósofo Christian Wolff de un modo un tanto autoritario. Esta idea era también un lugar común en la jurisprudencia alemana y en la ciencia cameralista: el conocido cameralista del siglo XVIII Johann von Justi sostenía

que «un Estado adecuadamente construido debe ser exactamente análogo a una máquina, en la cual todas sus ruedas y ejes están perfectamente ajustados entre sí; el legislador debe ser la [...] fuente principal, o el alma —si se puede usar esta expresión— *que pone todo en funcionamiento*». Citado en Dorinda OUTRAM: *The Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), p. 96; sobre el carácter e influencia de Justi, véase Mack WALKER: *German Hometowns*, pp. 161-170.

[39] Véase Otto PÖGGELER: «Politik aus dem Abseits: Hegel und der Homburger Freundeskreis», en Christoph Jamme y Otto Pöggeler (eds.): *Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1986), pp. 67-98.

[40] Klaus DÜSING sostiene que Hegel se movía de hecho durante este breve período en torno a lo que él mismo describe como el platonismo estético de Hölderlin. No obstante, Düsing sobreestimaba quizá el alcance del neoplatonismo de Hölderlin por aquel tiempo, y con seguridad sobreestimaba el peso del neoplatonismo en Hegel, que casaba muy mal con sus actuales intereses por los temas kantianos y con los de su propia voz que comenzaba a emerger por aquel entonces. Véase Klaus Düsing: «Ästhetischer Platonismus bei Hölderlin und Hegel», en Christoph Jamme y Otto Pöggeler (eds.): *Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte*, pp. 101-117.

[41] HEGEL: «El espíritu del cristianismo y su destino», en G. W. F. Hegel: *Escritos de juventud* (ed., intr. y notas de José M. Ripalda) (México-Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1978), pp. 303-383; *Werke*, 1, pp. 274-418.

[42] La influencia de Johann Herder —en particular sus ideas sobre el modo en que lo que él llama un "pueblo" *(Volk)* debería ser concebido como un todo orgánico que se desarrolla según sus propios principios en interacción con su entorno— aparece muy decisivamente en este manuscrito. Sin embargo, la influencia de las críticas de Hölderlin a Fichte es más importante y altera totalmente la forma que las nociones de Herder asumen en el pensamiento del Hegel de aquella época.

[43] Véase «El espíritu del cristianismo y su destino», en *Escritos de juventud* (México-Madrid, 1978); *Werke*, 1, p. 283.

[44] Véase «El espíritu del cristianismo y su destino», Ibid.; *Werke*, 1, p. 288.

[45] Véase «El espíritu del cristianismo y su destino», Ibid.; *Werke*, 1, p. 292.

[46] «El espíritu del cristianismo y su destino», Ibid.; *Werke*, 1, p. 326.

[47] La discusión de Hegel sobre la relación del cristianismo con el judaísmo y su actitud claramente negativa hacia el judaísmo en este período de su desarrollo —*una actitud que cambió radicalmente hacia el final de su vida*— estaba claramente ligada a las discusiones de Kant sobre el judaísmo en sus escritos religiosos. Kant sostenía que aunque judaísmo y cristianismo estaban, por supuesto, históricamente ligados, no había sin embargo ninguna conexión conceptual, ningún conjunto de creencias comunes entre las dos religiones. Siguiendo la senda de Kant, Hegel veía también a Jesús como liberado de sus orígenes judíos y como fundador de una religión enteramente nueva que poseía su propio y distintivo "espíritu". Kant dice, por ejemplo: «Y en primer lugar es evidente que la fe judía no mantiene ninguna conexión esencial, es

decir, no comparte ninguna unidad de conceptos, con esta fe eclesiástica cuya historia nos proponemos considerar, aunque los judíos precedieran inmediatamente a esta iglesia (la cristiana) y suministraran la ocasión física para su establecimiento [...]. No podemos, por tanto, hacer otra cosa que empezar la historia general de la Iglesia, si va a constituir un sistema, por el origen del cristianismo, que se separa totalmente del judaísmo del que surgió, y se funda en un principio absolutamente nuevo, efectuando con ello una revolución en las doctrinas de fe». Immanuel KANT: *La religion dentro de los límites de la mera razón* (trad. F. Martínez Marzoa) (Madrid: Alianza, 1969). Para un pronunciamiento similar de HEGEL, véase «El espíritu del cristianismo y su destino» (ed., intr. y notas de José M. Ripalda) (México-Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1978), pp. 286-383; *Werke*, I, p. 317.

[48] Véase «El espíritu del cristianismo y su destino», Ibid.; *Werke*, I, pp. 324-325.

[49] «El espíritu del cristianismo y su destino», Ibid.; *Werke*, 1, pp. 362-363.

[50] «El espíritu del cristianismo y su destino», Ibid.; *Werke*, I, p. 370.

[51] Este manuscrito parcialmente conservado es (erróneamente) conocido como «Fragmento de un sistema», en HEGEL: *Escritos de juventud*, (ed., intr. y notas de José M. Ripalda) (México-Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1978), pp. 399-405; *Werke*, I, p. 421.

[52] «Religion, eine Religion stiften», *Werke*, I, p. 241. (La palabra "imaginación" traduce el término "*Einbildungskraft*".)

[53] Sobre la relación de "vida infinita" y adoración, véase «Fragmento de un sistema», en HEGEL: *Escritos de juventud*, pp. 400-401 (véase nota 51); *Werke*, I, pp. 421-422. Sobre la identificación de la belleza con la verdad, véase «El espíritu del cristianismo y su destino», en Hegel: *Escritos de juventud* (véase nota 51), pp. 327-328: «La verdad es belleza representada por el entendimiento; el carácter negativo de la verdad es libertad»; *Werke*, I, p. 288.

[54] «El espíritu del cristianismo y su destino», Ibid.; *Werke*, I, p. 361.

[55] «El espíritu del cristianismo y su destino», Ibid.; *Werke*, I, p. 401.

[56] «El espíritu del cristianismo y su destino», Ibid.; *Werke*, I, pp. 410-411.

[57] «Religion, eine Religion stiften», *Werke*, 1, pp. 241-243.

[58] El papel crucial que Niethammer desempeñó en la "re-kantización" de la filosofía en Jena y la carga de la atmósfera que allí produjo, ha sido vigorosamente demostrado por Manfred FRANK: *Unendliche Annäherung*. Véanse especialmente *Vorlesungen*, 16 y 27-28.

[59] G. W. F. HEGEL: «The German Constitution», en *Hegel's political Writings* (trad. T. M. Knox) (Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1964), p. 143; *Werke*, 1, p. 461; «La Constitución alemana» está incluida parcialmente en *Escritos de juventud* (ed., intr. y notas de José M. Ripalda) (México-Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1978).

[60] Véase HEGEL: «The German Constitution», p. 153; *Werke*, 1, p. 472.

[61] Una excelente exposición de la idea de Hegel en este ensayo de que la esencia del Estado está en su capacidad de "auto-aserción" ("*Selbstbehauptung*") se encuentra en Otto PÖGGELER: «Hegels Option für Österreich», *Hegel Studien*, 12 (1977), p. 93.

[62] Véase HEGEL: «The German Constitution», p. 167; *Werke*, 1, p. 489.

[63] Citado en James SHEEHAN: *German History: 1770-1866*, p. 228.

[64] HEGEL: «La Constitución alemana»: «El individuo pertenecía por carácter al todo; pero en sus ocupaciones y empresas, en su respuesta activa al mundo el todo no le imponía nada. Él mismo era quien, sin miedo ni duda de sí mismo, se limitaba por su propio designio», en *Escritos de juventud* (ed., intr. y notas de José M. Ripalda) (México-Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1978), p. 388. «The German Constitution», p. 148; *Werke*, 1, p. 466.

[65] Hay obviamente una gran similaridad entre este análisis del Sacro Imperio y su análisis en «El espíritu del cristianismo» de la pérdida del potencial revolucionario de este a medida que se fue convirtiendo en la religión oficial del Estado.

[66] «The German Constitution», p. 203; *Werke*, 1, p. 533.

[67] Ibid.

[68] Ibid., p. 206; *Werke*, 1, p. 537.

[69] Ibid., p. 180; *Werke*, 1, p. 505.

[70] «Pero hay una ley superior por la que el pueblo que ha suministrado al mundo un nuevo impulso *(Anstoß)* universal perece al fin ante los demás, mientras que su principio *(Grundsatz)*, aunque no él mismo, persiste.» HEGEL: «The German Constitution», p. 206; *Werke*, 1, p. 537.

[71] HEGEL: «The German Constitution», p. 220; *Werke*, 1, p. 555.

[72] HEGEL: «The German Constitution», p. 234; *Werke*, 1, p. 572.

[73] HEGEL: «The German Constitution», p. 211; *Werke*, 1, p. 543.

[74] HEGEL: «The German Constitution», p. 210; *Werke*, 1, p. 541.

[75] "Delirio libertario" es la traducción de *"Freiheitsraserei"*.

[76] Véase HEGEL: *Three Essays, 1793-1795*, p. 67; *Werke*, 1, p. 57.

[77] HEGEL: «The German Constitution», pp. 220, 234; *Werke*, 1, pp. 555, 572.

[78] Véase la discusión de James SHEEHAN sobre este tema en *German History: 1770-1866*, pp. 235-238.

[79] HEGEL: «The German Constitution», p. 241; *Werke*, 1, p. 580.

[80] De haber existido, este "Teseo" tendría que haber poseído no solo la astucia política necesaria para realizar esta tarea, sino también la sabiduría de instituir una constitución democrática tal que la gente se sintiera unida y libre bajo ella. Este "Teseo" sería así muy semejante al "legislador" del *Contrato social* de Rousseau. Estaría, en palabras de Rousseau, «en una situación capaz de cambiar la naturaleza humana, de transformar a cada individuo [...] en una parte de un todo más grande, del que recibe, en cierto modo, este individuo su vida y su ser». Jean-Jacques ROUSSEAU: *El Contrato social* o *Principios de derecho político* (trad. M.ª J. Villaverde) (Madrid: Tecnos, 1995), p. 40. Pero Rousseau piensa que el legislador solo podría realizar semejante tarea convenciendo a los otros de que hablaba por boca de una autoridad *divina*, puesto que no existía ninguna otra autoridad moderna que pudiera convocar a un proyecto común a un pueblo que no estuviera unido ya por algún legislador. Hegel rechazaba claramente tal posibilidad.

[81] Sobre la postura de Reinhold decía Hegel: «Si el pensar es verdadera identidad y no algo subjetivo, ¿de dónde debe venir aun algo distinto del

pensar, una aplicación, por no hablar de la materia que se postula a propósito de la aplicación? [...]. A partir del análisis surgen los miembros de la unidad y de una diversidad que le es opuesta [...]. De esta manera, es un pensar puramente limitado y su actividad es una aplicación legal y regularizada a una materia por lo demás presente, un pensar que no puede penetrar hasta el saber». HEGEL: *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* (trad. M.ª del Carmen Paredes) (Madrid: Tecnos, 1990), pp. 29-30; *Werke*, 2, p. 29.

[82] HEGEL: *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, p. 69; *Werke*, 2, p. 62.

[83] Ibid.

[84] Immanuel KANT: *Crítica de la razón pura*, Bxiii (prólogo de la segunda edición); HEGEL: *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, p. 14; *Werke*, 2, p. 17.

[85] *Werke*, 1, p. 269.

[86] HEGEL: *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, p. 20; *Werke*, 2, p. 22.

[87] Dice HEGEL: «Compete a la filosofía la cuestión de si la manifestación finita que el sistema ha absolutizado se ha depurado en verdad de toda finitud, si la especulación, en su máximo alejamiento del sentido común y en la fijación por este de los opuestos, no está sometida al destino de su tiempo, esto es, haber puesto absolutamente una forma de lo absoluto, por tanto algo esencialmente contrapuesto». Hegel: *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, p. 35; *Werke*, 2, pp. 33-34.

[88] G. W. F. HEGEL: «Notizenblattt: Bayern: Ausbruch der Volksfreude über den endlichen Untergang der Philosophie» en *Werke*, 2, p. 273. ("Deber pastoral" es la traducción de *"Seelsorge"*.)

[89] HEGEL: *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, p. 19: *Werke*, 2, p. 21.

[90] «Aphorismen aus Hegels Wastebook», *Werke*, 2, p. 547; «Aphorisms from the Wastebook», p. 2.

[91] *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, p. 142; *Werke*, 2, p. 94.

[92] *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, p. 4; *Werke*, 2, p. 9.

[93] *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, pp. 16-17; *Werke*, 2, p. 19; Immanuel KANT: *Crítica de la razón pura*, A738-766.

[94] G. W. F. HEGEL: «Faith and Knowledge or the *Reflective Philosophy of Subjectivity* in the Complete Range of Its Forms as Kantian, Jacobian, and Fichtean Philosophy» (trad. Walter Cerf y H. S. Harris) (Albany: State University of New York Press, 1977); *Werke*, 2, «Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie», pp. 287-433. (De aquí en adelante citado como «Faith and Knowledge».)

[95] HEGEL: «Faith and Knowledge», p. 64; *Werke*, 2, p. 298. (La expresión *"gemeinen Menschenverstandes"* ha sido traducida como "entendimiento humano ordinario", pero igualmente podría haber valido la expresión coloquial "sentido común".)

[96] Rüdiger BUBNER señala que poco antes de que Hegel escribiese su propio ensayo, ya Reinhold había sostenido que hay que tomar en serio la relación entre la filosofía y su propia época, si bien lo hizo adoptando un sesgo muy moralizante; Hegel estaba respondiendo a la posición de Reinhold y atacando su tono moralizador. Véase Rüdiger Bubner: «Hegel's Concept of Phenomenology», en G. K. Browning (ed.): *Hegel's Phenomenology of Spirit: A Reappraisal* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997), pp. 31-51.

[97] HEGEL: «Faith and Knowledge», p. 154; *Werke*, 2, p. 394.

[98] Los dualismos que a los filósofos modernos se les antojan tan inmediatamente evidentes en su propia experiencia son realmente, como dice Hegel, en un inconfundible lenguaje schellingiano, «la eterna producción de la diferencia de la que el pensamiento reflejo es consciente siempre y solo como un *producto*. Lo que en apariencia se mantiene separado, lo inconmensurable [...] es auto-idéntico en [...] lo infinito, que es donde los opuestos se diluyen juntos», todo lo cual, mantenía Hegel, quedó clarificado gracias a Fichte para «nuestra cultura subjetiva más reciente». HEGEL: «Faith and Knowledge», p. 112; *Werke*, 2, p. 351.

[99] HEGEL: «Faith and Knowledge», p. 126; *Werke*, 2, p. 365. ("Arbitrario" traduce "*Willkürliches*".)

[100] HEGEL: «Faith and Knowledge», p. 75; *Werke*, 2, pp. 310-311.

[101] HEGEL: «Faith and Knowledge», p. 74; *Werke*, 2, p. 309. ("Proyecto" traduce "*hinauswirft*".)

[102] HEGEL: «Faith and Knowledge», p. 76; *Werke*, 2, p. 312.

[103] HEGEL: «Faith and Knowledge», p. 78; *Werke*, 2, p. 314.

[104] HEGEL: «Faith and Knowledge», p. 68; *Werke*, 2, p. 303.

[105] HEGEL: «Faith and Knowledge», p. 70; *Werke*, 2, p. 305.

[106] HEGEL: «Faith and Knowledge», p. 71; *Werke*, 2, p. 306.

[107] Immanuel KANT: *Crítica de la razón pura*, A135-B174.

[108] KANT: *Crítica de la razón pura*, A141-B180.

[109] HEGEL: «Faith and Knowledge», p. 73; *Werke*, 2, p. 308.

[110] HEGEL: «Faith and Knowledge», p. 69; *Werke*, 2, p. 304.

[111] Rolf-Peter HORSTMANN sostiene que Hegel se percató de la importancia de la *Crítica del juicio* gracias a la influencia de Schelling, no a la de Fichte, y que este tardó bastante en apreciar la importancia de la tercera *Crítica* de Kant para el desarrollo del idealismo. Véase Rolf-Peter Horstmann: *Die Grenzen der Vernunft: Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des deutschen Idealismus*, pp. 208-219.

[112] Immanuel KANT: *Crítica del juicio* (trad. Manuel García Morente) (Madrid: Espasa-Calpe, 1995) §75, pp. 376, 378: «Pero si bien es útil aquella máxima del juicio cuando se la aplica al todo de la naturaleza, no es empero imprescindible, porque la naturaleza en su totalidad no nos es dada como organizada (en el estricto sentido de la palabra *organizada* dado más arriba). En cambio, en lo que toca a sus productos, que deben ser juzgados como formados intencionadamente así y no de otro modo, es esencialmente aquella máxima del juicio reflexionante máximamente necesaria, porque el pensamiento mismo de aquellos, como cosas organizadas, es imposible sin unir a

él el pensamiento de una producción intencionada. [...] No podemos pensar y hacernos concebible de modo alguno la finalidad, que debe ser puesta a la base de nuestro conocimiento mismo de la posibilidad interior de muchas cosas naturales, más que representándonos a ellas, y en general, al mundo entero, como un producto de una causa inteligente (de un Dios).

[113] KANT: *Crítica del juicio*, §77, p. 387; *Kritik der Urteilskraft*, p. 406.

[114] KANT: *Crítica del juicio*, §77, pp. 387-388; *Kritik der Urteilskraft*, p. 407.

[115] KANT: *Crítica del juicio*, §77, p. 390; *Kritik der Urteilskraft*, p. 409.

[116] KANT: *Crítica del juicio*, IX, p. 127; *Kritik der Urteilskraft*, p. 197.

[117] HEGEL: «Faith and Knowledge», p. 86; *Werke*, 2, p. 322.

[118] KANT: *Crítica del juicio*, §22, p. 177; *Kritik der Urteilskraft*, p. 239.

[119] El aspecto de normatividad en la *Crítica del juicio* y su relación con el proyecto de Hegel está brillantemente desarrollado por Robert PIPPIN en «Avoiding German Idealism: Kant and the Reflective Judgment Problem», en su *Idealism as Modernism: Hegelian Variations* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997). Esta cuestión de la normatividad tanto de los juicios teleológicos como de los estéticos es también defendida por Hannah GINSBORG: «Purposiveness and Normativity», en Hoke Robinson (ed.): *Proceedings of the Eighth International Kant Congress* (Milwaukee: Marquette University Press, 1995), pp. 453-460. Mi discusión de las ideas de Kant tiene una gran deuda con las de Ginsborg y Pippin.

[120] KANT: *Crítica del juicio*, Primera introducción, X; *Kritik der Urteilskraft*, p. 240: «Pero yo puedo también servirme de una piedra para destruir o para construir algo con ella, y los efectos así conseguidos pueden asimismo ser considerados como fines y remitidos a sus causas; pero esto no me autoriza a decir que la piedra ha tenido que servir para la construcción. Solo del ojo puedo juzgar que ha *tenido que* servir para la visión».

[121] La distinción está establecida por Hannah GINSBORG: «Purposiveness and Normativity», p. 456.

[122] Sigo aquí la interpretación de Hannah GINSBORG en «Purposiveness and Normativity», p. 458.

[123] KANT tenía además otras razones, sin embargo, para negar que hubiese reglas para la formación de juicios estéticos. El juicio estético no podría consistir en la aplicación de una regla, puesto que la regla requeriría la aplicación de un *concepto*, y el empleo de un concepto colocaría al juicio estético bajo "el entendimiento" y su presupuesta serie de leyes "mecánicas". De aquí que Kant piense que tal uso de conceptos debe ser excluido de los juicios estéticos. Cuando yo me formo un juicio estético, experimento un placer desinteresado (en el sentido de que no estoy interesado en la existencia del objeto), y el juicio reflexivo de que el objeto es bello «precede al placer en el objeto y es la base de este placer, [un placer] en la armonía de las facultades cognoscitivas». (Kant: *Crítica del juicio*, §9, p. 150; *Kritik der Urteilskraft*, p. 218.) Se dice que esta armonía es un asunto de «libre juego» de las facultades de conocer, una «legalidad sin ley, y una armonía subjetiva de la imaginación con el entendimiento sin una armonía objetiva». (Kant: *Crítica del juicio*, «Observación general sobre la primera sección de la analítica», p. 179; *Kritik der Ur-*

teilskraft, p. 241.) El placer se produce cuando mis propias facultades cognitivas funcionan correctamente, cuando juzgan el objeto tal como debería ser juzgado.

[124] KANT: *Crítica del juicio*, §40, pp. 245-246; *Kritik der Urteilskraft*, pp. 293-294: «Pero por *sensus communis* ha de entenderse la idea de un sentido *que es común a todos*, es decir, de un juicio que, en su reflexión, tiene en cuenta por el pensamiento (a priori) el modo de representación de los demás para someter su juicio, por así decirlo, a la razón total humana, y, así, para evitar la ilusión que, nacida de condiciones privilegiadas subjetivas fácilmente tomadas por objetivas [...] comparamos nuestro juicio con otros juicios no tanto reales como más bien meramente posibles, haciendo solo abstracción de las limitaciones que dependen casualmente de nuestro juicio propio».

[125] HEGEL: «Faith and Knowledge», p. 87; *Werke*, 2, p. 323.

[126] Entre los comentaristas, Robert PIPPIN ha sido el que más enérgicamente ha subrayado este aspecto de la orientación en la apropiación de Hegel de la *Crítica del juicio*. Véase su «Avoiding German Idealism: Kant and the Reflective Judgment Problem», en *Idealism as Modernism*.

[127] El texto completo de la nota a pie de página de KANT dice: «Puédese inversamente, por medio de los citados fines inmediatos de la naturaleza, aclarar cierto enlace que también, empero, se encuentra más en la idea que en la realidad. Así, en una transformación total, recientemente emprendida, de un gran pueblo en un Estado, se ha utilizado con gran consecuencia la palabra *organización*, a menudo para designar la sustitución de magistraturas, etc., y hasta de todo el cuerpo del Estado. Pues cada miembro, desde luego, debe ser, en semejante todo, no solo medio, sino también, al mismo tiempo, fin, ya que contribuye a efectuar la posibilidad del todo, y debe, a su vez, ser determinado por medio de la idea del todo, según su posición y su función». Kant: *Crítica del juicio*, §65, p. 347n; *Kritik der Urteilskraft*, p. 375.

[128] HEGEL: «Faith and Knowledge», p. 70; *Werke*, 2, p. 305.

[129] HEGEL: «Faith and Knowledge», p. 70; *Werke*, 2, p. 305: «Esta relativa identidad y oposición es en lo que consiste el ser o el ser consciente; pero la identidad es completamente idéntica a la diferencia justamente como lo es en el imán».

[130] HEGEL: «Faith and Knowledge», p. 89; *Werke*, 2, p. 325.

[131] HEGEL: «Faith and Knowledge», p. 191; *Werke*, 2, p. 432.

[132] G. W. F. HEGEL: «Natural Law: The Scientific Ways of Treating Natural Law, Its Place in Moral Philosophy, and Its Relation to the Positive Sciences of Law» (trad. T. M. Knox) (Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1975); «Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften», *Werke*, 2, pp. 434-530. El título del ensayo puede ser engañoso, puesto que no trata de lo que actualmente es llamado "derecho natural". En el siglo XVIII, el término "derecho natural" hacía referencia en general a una teoría de los fundamentos normativos de la ley en general; era opuesto a las teorías jurisprudenciales de la "ley positiva", que meramente trataban de las leyes que de hecho tenían vigencia en ciertas comunidades. Pese a su

nombre, el "derecho natural" no estaba así restringido al estudio de las leyes que fueran "naturales" o que estuvieran de acuerdo con las "leyes de la naturaleza".

[133] G. W. F. HEGEL: *System of Ethical Life (1802/3) and First Philosophy of Spirit (Part III of the System of Speculative Philosophy 1803/4)* (trad. H. S. Harris y T. M. Knox) (Albany: State University of New York Press, 1979); *System der Sittlichkeit* (Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1967).

[134] Las diferencias entre el uso que hacen Hegel y Schelling de *Potenzen* (las "potencias") está claramente tomado de Ludwig SIEP: *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1992). Véase el ensayo «Zur praktischen Philosophie Schellings und Hegel in Jena (bis 1803)», pp. 130-141.

[135] En buen estilo schellingiano, HEGEL caracterizaba el espíritu como «la recuperación del universo en su interior tanto de la desperdigada totalidad de esa multiplicidad que él abarca, como la absoluta idealidad que esta lleva consigo y que aniquila esa separabilidad» —y que al proceder así, *se hace a sí misma* «superior a la naturaleza»—. Véase Hegel: «Natural Law», p. 111; *Werke*, 2, p. 503.

[136] Véase HEGEL: «Natural Law», p. 83; *Werke*, 2, pp. 469-470.

[137] Véase HEGEL: «Natural Law», p. 111; *Werke*, 2, p. 503.

[138] Véase HEGEL: *System of Ethical Life*, p. 111; *System der Sittlichkeit*, p. 18.

[139] HEGEL: *System of Ethical Life*, p. 116; *System der Sittlichkeit*, p. 24.

[140] HEGEL: *System of Ethical Life*, p. 109; *System der Sittlichkeit*, p. 16.

[141] No todas las notas que Hegel escribió en este período han perdurado, y algunos de los elementos del desarrollo de Hegel son difíciles de espigar en lo que resta de aquellos escritos. Él mismo conservó una buena parte de lo que escribió sobre la filosofía de la naturaleza, al parecer como material para las lecciones que impartió sobre este tópico hasta el final de su vida. Desgraciadamente, todos los manuscritos preparados para sus lecciones sobre «Lógica y metafísica» en 1802-03, se han perdido en su gran mayoría. Fue, sin embargo, durante el período transcurrido entre finales de 1803 y 1806 cuando Hegel experimentó su desarrollo intelectual más rápido y alcanzó finalmente la personalidad que iba a ser. A partir de los manuscritos supervivientes, Hegel comenzó a diseñar al parecer una concepción no schellingiana de una parte de su filosofía ("lógica y metafísica") que había de ocuparse de la articulación y de la estructura interna de lo absoluto abstraído de todas sus manifestaciones en las diferentes "personas". La "especulación" schellingiana seguiría ocupándose de la "intuición intelectual" de lo absoluto en la naturaleza y en la vida subjetiva y la social; pero la lógica y la metafísica tendrían que atender a la articulación de lo absoluto fuera de todos estos modos habituales de su aparición.

[142] HEGEL: «First Philosophy of Spirit», p. 225; Hegel: *Jenaer Systementwürfe I: Das System der spekulativen Philosophie* (ed. Klaus Düsing y Heinz Kimmerle) (Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1986), p. 205. ("Sintiente" traduce *"empfindener"*.)

[143] HEGEL: «First Philosophy of Spirit», p. 225; Hegel: *Jenaer Systementwürfe I*, p. 204. (Los números entre corchetes son míos.)

[144] HEGEL: «First Philosophy of Spirit», p. 244; *Jenaer Systementwürfe I*, p. 226.

[145] HEGEL: «First Philosophy of Spirit», p. 237; *Jenaer Systementwürfe I*, pp. 218-219.

[146] HEGEL: «First Philosophy of Spirit», p. 239; *Jenaer Systementwürfe I*, p. 220.

[147] HEGEL: «First Philosophy of Spirit», p. 239; *Jenaer Systementwürfe I*, p. 221. Hegel habla aquí de un *Sklave*, un esclavo, no de un *Knecht*, un siervo, como ya hizo antes y hace después en la *Fenomenología del espíritu*.

[148] HEGEL: «First Philosophy of Spirit», p. 239; *Jenaer Systementwürfe I*, p. 221.

[149] HEGEL: «First Philosophy of Spirit», p. 240; *Jenaer Systementwürfe I*, p. 221.

[150] HEGEL: *System of Ethical Life*, pp. 99-100; *System der Sittlichkeit*, p. 7.

[151] HEGEL: *System of Ethical Life*, p. 125; *System der Sittlichkeit*, p. 34. Los términos para "señorío y servidumbre" son los mismos que los que utilizó en la *Fenomenología del espíritu*, "*Herrschaft und Knechtschaft*".

[152] HEGEL: *System of Ethical Life*, p. 128; *System der Sittlichkeit*, p. 37.

[153] HEGEL: «Natural Law», p. 99; *Werke*, 2, p. 488.

[154] HEGEL: «Natural Law», p. 112; *Werke*, 2, p. 504.

[155] HEGEL: «Natural Law», p. 93; *Werke*, 2, p. 481.

[156] HEGEL: *System of Ethical Life*, p. 144; *System der Sittlichkeit*, p. 54.

[157] Un "pueblo" parece ser, al menos en lo relativo a la vida moral y ética, el "sujeto-objeto" del que Hegel había hablado en el ensayo sobre la *Diferencia*, aunque en este escrito prefería tratar el tema de "unidad y multiplicidad" a un nivel de discusión más abstracto incluso. Véase HEGEL: *System of Ethical Life*, p. 144; *System der Sittlichkeit*, p. 54. Rolf-Peter HORSTMANN señala esta disparidad entre los ensayos sobre la *Diferencia* y «Natural Law» en su «Jenaer Systemkonzeptionen», en Otto Pöggeler (ed.): *Hegel* (Friburgo: Karl Alber Verlag, 1977), pp. 43-58; véase p. 48.

[158] HEGEL: «Natural Law», p. 127; *Werke*, 2, p. 522.

[159] HEGEL: «Natural Law», pp. 104-105; *Werke*, 2, pp. 496-497. La noción de Schelling de la historia como la progresiva revelación de Dios se encuentra en su *System of Transcendental Idealism* de 1800 (trad. Peter Heath) (Charlottesville: University Press of Virginia, 1978); la visión de Hegel de la historia como una secuencia recurrente de ciclos de crecimiento, madurez y decadencia, en los cuales cada forma de vida adopta espontáneamente una serie de compromisos obligatorios, desarrolla su vida de acuerdo con estos, y fracasa por causa de presiones y cortapisas internas, es una perpectiva de sucesión histórica que comparten generalmente Johann Gottfried Herder y Johann Joachim Winckelmann (y antes que ellos, varios historiadores de la Ilustración). Para una breve exposición de esta perspectiva entre los historiadores ilustrados, véase Peter GAY: *The Enlightenment: An Interpretation: The Science of Freedom* (Nueva York: Norton, 1969), pp. 101-102.

[160] Sobre la teoría de la tragedia de Hölderlin y su relación con su poesía, véase Dieter HENRICH: «The Course of Remembrance», en Dieter Henrich: *The Course of Remembrance and Other Essays on Hölderlin* (ed. Eckart Förster), pp. 143-247; véase p. 249 en particular. Una noción similar del espíritu de humanidad en la historia se encontraba también en los escritos de Herder (y fue casi con certeza una fuente adicional para esta idea en los escritos de Hegel de aquella época), mas la influencia verdaderamente decisiva en el desarrollo de Hegel fue con toda seguridad la particular concepción de Hölderlin sobre este tópico.

[161] HEGEL: «Natural Law», p. 116; *Werke*, 2, p. 508.

[162] HEGEL: *System of Ethical Life*, p. 144; *System der Sittlichkeit*, pp. 54-55.

[163] HEGEL: «Natural Law», p. 127; *Werke*, 2, p. 522.

[164] Philip de Vitry, secretario de Felipe VI de Francia, escribió: «A fin de escapar a los males que veían venir, las gentes se dividieron espontáneamente en tres partes. En primer lugar, los que rogaban a Dios; en segundo, los que araban la tierra y comerciaban; y más tarde, para guardar esas dos partes de males e injurias, surgieron los caballeros». Citado en Robert S. LOPEZ: *The Birth of Europe* (Nueva York: M. Evans and Co., 1966), p. 146.

[165] Sobre el estatuto del derecho estamental alemán en aquella época, véase Mack WALKER: *German Hometowns*, p. 110. Para la propia división hegeliana, véase HEGEL: «Natural Law», p. 100; *Werke*, 2, pp. 489-490; Hegel: *System of Ethical Life*, p. 152; *System der Sittlichkeit*, p. 63. Hegel parecía no estar seguro en «Natural Law» de si había necesariamente tres estamentos o solo dos y, contingentemente, uno extra. En el *System of Ethical Life*, parece bastante seguro que eran tres. (La traducción que hacen Harris y Knox de "*Stand*" —estamento— como "clase", es un tanto equívoca en este contexto.)

[166] Este análisis del cameralismo es una adaptación de la magnífica discusión del tema que ofrece Mack WALKER en el capítulo 5 de su *German Hometowns*, pp. 145-184.

[167] Esta teoría estaba también apoyada por las doctrinas filosóficas (tan elegantemente expuestas, por ejemplo, por el conde de Shaftesbury) sobre la interacción recíproca de todas las cosas, de la idea de que la Naturaleza era un todo armónico y de que lo que había surgido y pervivido "naturalmente" a lo largo de siglos en la sociedad era también armonioso en sí mismo. Véase la discusión de Gerhard H. MÜLLER sobre la influencia del conde de Shaftesbury en las ideas de reciprocidad en su «*Wechselwirkung* in the Life and Other Sciences: A Word, New Claims and a Concept Around 1800... and Much Later», en Stefano Poggi y Maurisio Bossi (eds.): *Romanticism in Science: Science in Europe, 1790-1840* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994), pp. 1-14.

[168] Véase la discusión de Mack WALKER de la "solucion prusiana" en *German Hometowns*, pp. 154-160.

[169] Véase HEGEL: «Natural Law», p. 100; *Werke*, 2, p. 489.

[170] Ibid.

[171] HEGEL: «Natural Law», p. 100; *Werke*, 2, p. 489.

[172] Al igual que todo "provinciano", Hegel estaba preocupado (como lo estuvo toda su vida) por las injusticias que acarreaba a sus ojos el hecho de

que hubiese grandes desigualdades de riqueza en una sociedad. La sociedad provinciana clásica había sido más o menos una comunidad igualitaria que toleraba diferencias de riqueza, pero que se mostraba muy cautelosa con la gente que tenía o bien "demasiado" o bien "demasiado poco", apoyándose en su propio sentido altamente particularista en la cuestión de dónde trazar la línea divisoria. Véase, por ejemplo, la formulación de la combinación de gran riqueza y gran pobreza como "la mayor barbarie" *("höchste Rohheit")* y la declaración de que es deber del Gobierno luchar contra esta situación en HEGEL: *System of Ethical Life*, p. 171; *System der Sittlichkeit*, p. 84.

[173] Véase HEGEL: «Natural Law», p. 117; *Werke*, 2, p. 510.

[174] HEGEL: «Natural Law», p. 124; *Werke*, 2, p. 519.

[175] *Briefe*, 1, #49; *Letters*, p. 685.

[176] *Briefe*, 1, #55; *Letters*, p. 107.

[177] G. W. F. HEGEL: *The Jena System, 1804-1805* (trad. John W. Burbridge y George di Giovanni) (Montreal: McGill-Queen's University Press, 1986); *Jenaer Systementwürfe II: Logik, Metaphysik, Naturphilosophie* (ed. Rolf-Peter Horstmann) (Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1982). El primer ensayo es solo una traducción parcial del segundo, en la que se ha omitido todo lo relativo a la *Naturphilosophie*; en las citas provenientes de este texto he alterado bastante sus traducciones al inglés.

[178] La cuestión de cómo pudo haber empezado Hegel el manuscrito y con qué criterio lo dividió en secciones, ha suscitado un cierto debate entre los especialistas. La razón para mantener que empezaba con una "simple relación" *(einfache Beziehung)* está apoyada en el hecho de que en un estadio posterior del manuscrito, Hegel se refiere en concreto al inicio (perdido) de la lógica diciendo: «La lógica empezaba con la unidad misma, como aquello que es idéntico consigo mismo». HEGEL: *The Jena System, 1804-1805*, p. 134; *Jenaer Systementwürfe II*, p. 136. («... die Logik begann mit der Einheit selbst, als dem Sichselbstgleichen».) Véase la discusión de Rolf-Peter HORSTMANN en *su introducción al Jenaer Systementwürfe II, pp. xvi-xx.*

[179] Como dice HEGEL: «Lo que resulta es la determinación *(Bestimmung)* como una determinación de esta *ratio* (razón o proporción) interna *(Verhältnis)*. Los momentos de esta ratio no tienen magnitud por sí mismos, sino pura y simplemente una magnitud como ratio; y lo que se determina no es su magnitud como individuos, sino solo las ratios que hay entre ellos». Hegel: *The Jena System, 1804-1805*, p. 22; *Jenaer Systementwürfe II*, p. 20. Dado que las palabras inglesas *"relation"* y *"relationship"* no capturan bien todas las diversas asociaciones y sentidos de las correlativas palabras alemanas *"Beziehungen"* (relación) y *"Verhältnisse"* (relación (interna)), dejo "relación" para *"Beziehung"* y traduzco aquí *"Verhältnis"* por *"ratio"* (proporción).

[180] «La relación determinada de lo universal a lo particular, su simple estar-cada-uno-dentro-del-otro sin oposición, es el concepto determinado [...]; lo que normalmente se entiende por ser determinado es más bien el concepto determinado». HEGEL: *The Jena System, 1804-1805*, p. 80; *Jenaer Systementwürfe II*, p. 79. ("Ser-cada-uno-dentro-del-otro" traduce *"Ineinandersein"*.)

[181] Como HEGEL prefiere expresarlo: «El conocimiento como lo en-sí —que

se ha desprendido de toda relación con lo demás— y sus momentos constituyen totalidades, elementos que se reflejan sobre sí mismos; no es ya el objeto de la lógica, que construye la forma hasta su absoluta concreción, sino más bien de la metafísica, en la cual han de cobrar su realidad las totalidades que hasta ahora existían solo como momentos de la totalidad absoluta». Hegel: *The Jena System, 1804-1805*, p. 130; *Jenaer Systementwürfe II*, p. 131.

[182] HEGEL dice así al comienzo de la sesión: «Este diferente conocer *(differente Erkennen)* en cuanto se relaciona con otro, pone a este otro como el otro de sí mismo, no ya otro para nosotros sino para sí mismo, o se niega a sí mismo [...]. El en-sí de la metafísica es esta forma de conocer, que es la negación del conocer. Su movimiento, o conocer que adviene a sí mismo desde su otro, conociendo que deviene conocer, consiste en que este indiferente otro se torna diferente para el conocer, determinándose tan solo a sí mismo como la negación del conocer, merced a lo cual el conocer, que es solo positivo, se torna en lo verdadero en-sí». Hegel: *The Jena System, 1804-1805*, p. 132; *Jenaer Systementwürfe II*, p. 133.

[183] Véase Rolf-Peter HORSTMANN: «Jenaer Systemkonzeptionen», pp. 54-55. Mi interpretación de los escritos de Hegel sobre la naturaleza durante este período depende en considerable medida de la interpretación de Horstmann.

[184] Por ejemplo, el "quimismo", tomado como el punto medio entre la "materia muerta" y la "vida", apareció en 1803 en la filosofía de la naturaleza de Hegel para no abandonarla jamás. Ciertamente, este deseo de encontrar una transición imperceptible de la materia al espíritu fue la motivación básica que indujo a Hegel a decir en el *System of Ethical Life* que la familia era la «más elevada totalidad de la que es capaz la naturaleza», indicando así su voluntad de mostrar un imperceptible desarrollo desde la naturaleza que estudia la ciencia natural a algo que pudiéramos llamar "naturaleza ética" (específicamente caracterizada por la diferencia de los sexos y los hechos de la infancia y el envejecimiento humanos), a la "vida ética" de un pueblo, que no tiene contrapartida en la naturaleza. El propósito a que todo esto apuntaba era la producción, al final de un proceso continuo y analizado con criterio no reducionista, de algo que era nuevo ("espíritu") sin ser, empero, una sustancia metafísicamente distinta de la naturaleza. (Véase HEGEL: *System of Ethical Life*, p. 128; *System der Sittlichkeit*, p. 37.) Así podemos leer en el *System of Ethical Life* que «en el curso de la naturaleza, el marido ve en la mujer la carne de su carne, mientras que solo en la vida ética *(Sittlichkeit)* ve en ella el espíritu de su espíritu en y mediante la esencia ética». Hegel: *System of Ethical Life*, p. 143; *System der Sittlichkeit*, p. 53.

[185] El propio sumario que hace HEGEL de esta transición ilustra ejemplarmente la relativa falta de claridad en sus notas: «El éter como indiferencia pura y absoluta, idéntica consigo misma, tiene la infinitud como su determinación, idealidad externa para sí mismo en la absoluta independencia de los miembros de la posición, de los cuerpos celestes; esta indiferencia del éter frente a la infinitud existente pasa por alto en la tierra sus recíprocas diferencias, y los cuerpos celestes devienen elementos, entidades para sí mismas, pero absolutamente diferentes unos de otros en su ser-para-sí; su ser-para-sí

cae aparte en la absoluta individualidad numérica de la tierra; devienen idealidades, unidad de universalidad e infinitud. Esta unidad existe *(ist)* solo como algo infinitamente absoluto para sí mismo, que se mueve dentro de sí mismo y es absolutamente simple en su movimiento, o como el absoluto retorno del éter a sí mismo mediante el concepto absoluto de infinitud». *La naturaleza existe en el espíritu como lo que este es en su esencia.* G. W. F. Hegel: *Jenaer Systementwürfe I*, p. 183.

[186] HEGEL: *Jenaer Systementwürfe II*, p. 192.

[187] Ibid., p. 197.

[188] HEGEL: *Jenaer Systementwürfe II*, «Zwei Anmerkungen zum System», p. 366. ("Línea circular" traduce literalmente "*Kreislinie*", circunferencia.)

[189] G. W. F. HEGEL: *Jenaer Systementwürfe III: Naturphilosophie und Philosophie des Geistes* (ed. Rolf-Peter Horstmann) (Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1987).

[190] HEGEL: *Jenaer Systementwürfe III*, p. 3.

[191] La sección sobre *Geist* ha sido traducida al inglés: G. W. F. HEGEL: *Hegel and the Human Spirit: A Translation of the Jena Lectures on the Philosophy of Spirit (1805-6) with Commentary* (trad. Leo Rauch) (Detroit: Wayne State University Press, 1983). He alterado la traducción de Rauch.

[192] HEGEL: *Hegel and the Human Spirit*, p. 87; *Jenaer Systementwürfe III*, p. 172.

[193] Véase, por ejemplo, *Hegel and the Human Spirit*, p. 89; *Jenaer Systementwürfe III*, p. 175.

[194] HEGEL: *Hegel and the Human Spirit*, p. 105; *Jenaer Systementwürfe III*, p. 191.

[195] HEGEL: *Hegel and the Human Spirit*, p. 107; *Jenaer Systementwürfe III*, p. 193.

[196] HEGEL: *Hegel and the Human Spirit*, p. 107; *Jenaer Systementwürfe III*, p. 193.

[197] HEGEL: *Hegel and the Human Spirit*, p. 107; *Jenaer Systementwürfe III*, p. 193.

[198] HEGEL: *Hegel and the Human Spirit*, p. 105; *Jenaer Systementwürfe III*, p. 191. ("Tentar" traduce "*reizen*".)

[199] Véanse, por ejemplo, los pasajes en HEGEL: *Hegel and the Human Spirit*, p. 106; *Jenaer Systementwürfe III*, p. 192.

[200] HEGEL: *Hegel and the Human Spirit*, p. 116; *Jenaer Systementwürfe III*, p. 202.

[201] HEGEL: *Hegel and the Human Spirit*, p. 116; *Jenaer Systementwürfe III*, p. 202. ("Auto-conocimiento" traduce "*Wissen von sich*".)

[202] HEGEL: *Hegel and the Human Spirit*, p. 118; *Jenaer Systementwürfe III*, p. 203.

[203] HEGEL: *Hegel and the Human Spirit*, pp. 118-119; *Jenaer Systementwürfe III*, pp. 203-204.

[204] Las observaciones de Hegel sobre la economía son breves y telegráficas, obviamente escritas como notas para sus clases. Pero llaman nuestra atención en la medida en que muestran que ya estaba encarando las consecuencias de la moderna sociedad comercial emergente para el tipo de vida moderna que él propugnaba. En dichas notas utiliza algunas palabras que no aparecen en

sus más extensas discusiones de los problemas de la pobreza y de la introducción de las máquinas en sus primeros manuscritos: Hegel habla aquí de "trabajo de fábrica" y "trabajo de manufactura", y también de "industria" (*«Fabrik-, Manufacturarbeiten [...] und [...] Industrie»*), temas que concernían mucho más a Inglaterra y en parte a Francia, pero que eran virtualmenre desconocidos en la Alemania de aquel tiempo (al menos en todo cuanto se parezca a sus formas actuales). La *"Manufactur"* era identificada en los días de Hegel por la «escala de la empresa, significando más trabajo en la empresa de lo que permitían las ordenanzas gremiales, a veces un grado de división laboral, y un mercado que incluía clientes que los productores no veían nunca» (Mack WALKER: *German Hometowns*, p. 121). Nada tenía que ver con la producción según el poder mecánico. Similarmente, *"Industrie"* significaba tan solo, como podía leerse en una enciclopedia económica de la década de 1780, «la energía activa de trabajadores libres y de comerciantes, juntamente con el llamado *savoir faire* o inteligencia para extraer todas las ganancias posibles de las oportunidades que sean favorables» (citado en Mack Walker: *German Hometowns*, pp. 121-122). Aunque es claro que Hegel estaba usando esos términos en sus antiguos sentidos alemanes —su ejemplo de *Manufaktur* es trabajo en las minas—, las conclusiones que sacaba, sin embargo, al utilizarlos eran bastante modernas.

[205] HEGEL: *Hegel and the Human Spirit*, p. 140; *Jenaer Systementwürfe III*, p. 224.

[206] HEGEL: *Hegel and the Human Spirit*, p. 140; *Jenaer Systementwürfe III*, p. 224.

[207] Abate SIEYÈS: *El tercer estado* (ed. y trad. Ramón Máiz) (Madrid: Espasa-Calpe, 1991), pp. 213 y 214.

[208] HEGEL: *Hegel and the Human Spirit*, p. 155; *Jenaer Systementwürfe III*, p. 236.

[209] HEGEL: *Hegel and the Human Spirit*, pp. 161, 156n, 160; *Jenaer Systementwürfe III*, pp. 241, 236n, 240.

[210] HEGEL: *Hegel and the Human Spirit*, pp. 159, 160; *Jenaer Systementwürfe III*, pp. 240, 239.

[211] HEGEL: *Hegel and the Human Spirit*, p. 155; *Jenaer Systementwürfe III*, p. 235.

[212] HEGEL: *Hegel and the Human Spirit*, p. 169; *Jenaer Systementwürfe III*, p. 249.

[213] Es interesante observar que mientras la caracterización del "estamento absoluto" que traza Hegel en «La Constitución alemana» tendría por efecto la exclusión de su padre de dicho estamento, su descripción del "estamento universal" en estas últimas notas de clase tendría el efecto contrario.

[214] Hay una larga tradición historiográfica sobre este período en Alemania que tiende a atribuir esas tendencias conservadoras al crecimiento del pietismo en dicho país. Aun cuando no cabe la menor duda de que el pietismo jugó un papel relevante en el desarrollo de esas líneas de pensamiento irracionalista, me parece excesivo atribuir esta tendencia solo al pietismo. Ciertamente, la apelación al pietismo tuvo que ver con la confrontación entre la

vida provinciana y las fuerzas racionalizadoras del moderno Estado europeo y del movimiento ilustrado en general. Y aunque estas dos líneas de pensamiento son distintas —por mucho que se solaparan entre sí en numerosas ocasiones— muchos pietistas y sus seguidores acabaron identificando por completo ambas. La apelación al pietismo tenía su raíz en las reacciones provincianas contra las fuerzas invasoras, "universalistas" y centralizantes de la monarquía absoluta, las críticas de los ilustrados a la superstición y la teología racionalista. Una buena parte del irracionalismo que se detecta en Hamann y Jacobi lo atribuye Isaiah Berlin al pietismo (véase su «Hume y las fuentes del anti-racionalismo alemán», en Isaiah BERLIN: *Contra la corriente: Ensayos sobre la historia de las ideas* (trad. Hero Rodríguez Toro) (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 233-260). Para una exposición representativa del punto de vista de que el pietismo es la idea nuclear latente en el desarrollo del pensamiento alemán durante este período, véase Lia GREENFELD: *Nationalism: Five Roads to Modernity* (Cambridge: Harvard University Press, 1992), capítulo 4: «The Final Solution of Infinite Longing: Germany», pp. 275-395.

[215] Véase HEGEL: *Hegel and the Human Spirit*, pp. 156-157; *Jenaer Systementwürfe III*, pp. 236-237.

[216] HEGEL: *Hegel and the Human Spirit*, p. 157; *Jenaer Systementwürfe III*, p. 237.

[217] Citado en François FURET: *Revolutionary France: 1770-1880* (trad. Antonia Nevill) (Oxford: Blackwell, 1992), p. 220.

[218] HEGEL: *Hegel and the Human Spirit*, p. 173; *Jenaer Systementwürfe III*, p. 253.

[219] HEGEL: *Hegel and the Human Spirit*, p. 175; *Jenaer Systementwürfe III*, p. 255.

[220] HEGEL: *Hegel and the Human Spirit*, p. 176; *Jenaer Systementwürfe III*, p. 256.

[221] Ibid.

[222] HEGEL: *Hegel and the Human Spirit*, p. 177; *Jenaer Systementwürfe III*, p. 257.

[223] HEGEL: *Hegel and the Human Spirit*, p. 177; *Jenaer Systementwürfe III*, p. 257.

[224] HEGEL: *Hegel and the Human Spirit*, p. 181; *Jenaer Systementwürfe III*, p. 260.

[225] HEGEL: *Hegel and the Human Spirit*, p. 181; *Jenaer Systementwürfe III*, p. 261.

[226] HEGEL: *Hegel and the Human Spirit*, p. 182; *Jenaer Systementwürfe III*, p. 261.

5. HEGEL ENCUENTRA SU PROPIA VOZ: LA *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU*

[1] Günther NICOLIN (ed.): *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #107, p. 76.

[2] La *Fenomenología* conoció de hecho alzas y bajas durante la vida de Hegel. En una época tan avanzada como 1812 (cuando estaba escribiendo el

primer prefacio a su *Ciencia de la lógica*), Hegel seguía hablando de un proyectado «Sistema de ciencia» en dos o en cuatro partes, que constaría de una *Fenomenología del espíritu* como parte primera, a la que seguirían la «Lógica y las dos ciencias de lo "real", la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu». Este "sistema" de dos o de cuatro partes no apareció nunca, y poco después, aunque sin renegar explícitamente del proyecto, Hegel lo dejó de lado, sugiriendo en una nota a pie de página añadida en 1831 al prefacio de 1812 a su *Ciencia de la lógica*, que la *Fenomenología* había sido sustituida por su pensamiento posterior e iba a ser reemplazada por una introducción a su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, el libro-fuente del "sistema" mismo, publicado por vez primera en 1817 cuando Hegel entraba como profesor en la Universidad de Heidelberg. Igualmente rebajó el peso de la *Fenomenología* dentro de la *Enciclopedia*, la cual incluía una breve «Fenomenología del espíritu» que solo jugaba un pequeño papel en el desarrollo del "sistema" general. Véase G. W. F. HEGEL: *La ciencia de la lógica: Parte I de la Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (trad. Ramón Valls) (Madrid: Alianza, 1997), §25. Durante la primera parte del ascenso de Hegel en Berlín, a medida que iba exponiendo su "sistema", la *Fenomenología* iba quedando virtualmente olvidada y sus alumnos se centraban casi exclusivamente en el método y los resultados del "sistema" de la *Enciclopedia*. Sin embargo, cuando su fama se consolidó y pasó el tiempo, sus estudiantes de los últimos años invirtieron esa tendencia y se volvieron más y más a la *Fenomenología* como la verdadera pieza central de su interpretación del pensamiento de Hegel.

[3] Véase la breve discusión del editor de la edición crítica de la *Phänomenologie des Geistes*, Wolfgang Bonsiepen, en G. W. F. HEGEL: *Phänomenologie des Geistes* (Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1988), pp. 547-548; la historia completa está contada por Friedhelm NICOLIN: «Zum Titelproblem der Phänomenologie des Geistes», *Hegel-Studien*, 4 (1967), pp. 113-123.

[4] Immanuel KANT: *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* (trad. C. Másmela) (Madrid: Alianza, 1989) (AA555).

[5] Wolfgang BONSIEPEN piensa que es muy probable que Hegel tomase el término de un ensayo de K. L. Reinhold o (menos verosímilmente) de un escrito de Fichte. Véase el ensayo introductorio de Bonsiepen a la *Phänomenologie des Geistes*, pp. ix-xvi. Curiosamente, sin embargo, Bonsiepen no considera siquiera como una posible razón para la decisión de Hegel de llamar a su obra una "fenomenología" la formulación de Kant en los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* (obra publicada en 1786 con la que seguramente estaba familiarizado Hegel) —pese a las grandes similitudes de terminología entre la concepción kantiana de una "fenomenología" y la descripción de Hegel de su propia "fenomenología"—. En su escrito, «Hegel's Concept of Phenomenology», Rüdiger BUBNER sugiere asimismo que el nombre proviene de un escrito de Reinhold de 1802, *Elemente der Phänomenologie oder Erläuterung des rationalen Realismus durch seine Anwendung auf die Erscheinungen*; véase p. 48, nota 12. Michael PETRY ofrece una buena relación de otros usos del término "fenomenología" entre los contemporáneos de Hegel en

G. W. F. Hegel: *The Berlin Phenomenology* (ed. y trad. Michael Petry) (Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1981), pp. lxxxiii-lxxxv.

[6] He ofrecido una exposición más desarrollada de la estructura y la importancia filosófica de la *Fenomenología* en Terry PINKARD: *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

[7] Véase *Fenomenología del espíritu*, p. 54; *PG*, p. 67; *PhG*, p. 61. Hegel juega aquí con las palabras duda *(Zweifel)* y desesperación *(Verzweiflung)*.

[8] *Fenomenología del espíritu*, p. 54; *PG*, p. 67; *PhG*, p. 61.

[9] *Fenomenología del espíritu*, p. 285; *PG*, p. 345; *PhG*, pp. 318-320; véase también Edward GIBBON: *Historia de la decadencia y ruina del Imperio romano* (Madrid: Turner, 1984).

[10] *Fenomenología del espíritu*, p. 347; *PG*, p. 418; *PhG*, pp. 390-391.

[11] Véase *Fenomenología del espíritu*, p. 350; *PG*, p. 422; *PhG*, p. 394. En una carta a Niethammer escrita en 1814, después de la repentina caída de Napoleón, Hegel se congratulaba incluso de haber predicho esa caída en aquellos mismos pasajes de la *Fenomenología* en los que se proponía mostrar que «el gran individuo debe dar a la masa el derecho a hacer lo que hace, con lo cual precipita su propia caída». *Briefe*, II, #233; *Letters*, p. 307.

[12] Una famosa ocurrencia del término "alma bella" aparece en Johann Wolfgang von GOETHE: *Wilhelm Meister* (Barcelona: Ramón Sopena, 1967). Goethe retrata en esta novela a una mujer pietista, que aparece en un capítulo titulado «Confesiones de un alma bella». El personaje observa su «tendencia a considerar su cuerpo como una cosa aparte», y concluye su intervención confesando «que no puede recordar haber seguido ninguna prescripción que pesara sobre mí como una ley impuesta desde fuera: siempre me dejé guiar por el impulso, siguiendo libremente mi propia convicción, y jamás he experimentado ninguna restricción ni arrepentimiento». Hegel pudo haber tomado esta idea de Goethe; sin embargo, en 1805 había leído también un libro relacionado con las «Confesiones de un alma bella» que había tomado prestado de su amigo Karl Ludwig von Knebel; en la carta que le escribe a Knebel acompañando la devolución del libro, comenta Hegel «el contraste entre la época en que la historia es situada y la asombrosa modernidad *(Modernität)* de las perspectivas y los modos de expresión». Circulaban entonces al menos otros tres libros con el mismo título, y no hay ninguna referencia inequívoca a ninguno de ellos. HEGEL, *Briefe*, #690; *Letters*, p. 375. Véanse las notas de Hoffmeister: *Briefe*, p. 473. Sobre la ubicuidad del término en la vida europea y su desarrollo, véase Robert E. NORTON: *The Beautiful Soul: Aesthetic Morality in the Eighteenth Century* (Ithaca: Cornell University Press, 1995).

[13] La referencia al "yo" y al "nosotros" ocurre en la *Fenomenología del espíritu*, p. 113; *PG*, p. 140; *PhG*, p. 127. Los mismos términos "espiritualidad individual" y "espiritualidad colectiva" están tomados de Jonathan LEAR: «The Disappearing "We"», en Jonathan Lear: *Open Minded: Working Out the Logic of the Soul* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998), pp. 282-300. Lear utiliza estos términos para discutir la concepción de la mente en Wittgenstein, pero yo he adoptado su terminología y algunas de sus discusiones para clarificar la concepción hegeliana del *Geist*. No creo que esta adopción

comporte la menor violencia sobre el modo históricamente situado en que Hegel entendió de hecho el concepto de *Geist*. Es más, pienso también que los términos artificiales "espiritualidad individual" y "espiritualidad colectiva" son de hecho más útiles para traducir el término alemán notoriamente intraducible "*Geist*" que sus usuales parientes "espíritu" o "mente". Mas, habría que observar, el uso de "espiritualidad individual" y "espiritualidad colectiva" oculta también las posibles connotaciones religiosas que *Geist* tiene en alemán (y que obviamente están mejor captadas por el simple término "espíritu"). La elección de las traducciones descansa por tanto en una decisión interpretativa sobre el modo de tratar la importancia de la religión en el sistema de Hegel; la línea que yo he seguido es que las concepciones filosóficamente articuladas de la religión que tenía Hegel (al menos a partir de Jena hasta el final de su vida) se desarrollaron a partir de su teoría del *Geist* y no a la inversa (como muchos de los intérpretes de Hegel hicieron y continúan haciendo). Dicho en otras palabras, yo no veo a Hegel avanzando sus concepciones filosóficas sobre la base de unas ideas religiosas previamente mantenidas; tal como yo lo entiendo, Hegel era mucho más radical y consideraba que sus propias y personales concepciones religiosas estaban perfectamente acuñadas en términos de sus ideas filosóficas generales sobre la espiritualidad "individual" y la "colectiva".

[14] Véase *Fenomenología del espíritu*, p. 395; *PG*, p. 473; *PhG*, p. 443.

[15] Las sutiles distinciones entre arte, religión y filosofía introducidas por Hegel en sus años de Berlín no aparecen en la *Fenomenología*, donde "arte" está más o menos subsumido bajo "religión".

6. Vida deambulante: De Jena a Bamberg

[1] Jakob Friedrich Fries: *Reinhold, Fichte und Schelling* (Leipzig: A. Reinicke, 1803); citado en Ernst Ludwig Theodor Henke: *Jakob Friedrich Fries: Aus seinem handschriftlichen Nachlasse dargestellt* (Leipzig: F. U. Brockhaus, 1867), p. 80.

[2] Véase Ernst Ludwig Theodor Henke: *Jakob Friedrich Fries*, p. 83.

[3] Véase Ernst Ludwig Theodor Henke: *Jakob Friedrich Fries*, p. 94.

[4] J. F. Fries: *Philosophische Rechtslehre und Kritik aller positiven Gesetzgebung* (Jena: Johann Michael Mausse, 1803).

[5] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #93, p. 71.

[6] *Briefe*, I, #55; *Letters*, pp. 106-108.

[7] *Briefe*, I, #158; *Letters*, p. 561.

[8] El uso que hace Hegel del término "hipocondría" es diferente de su uso actual. Él lo utiliza para referirse a un tipo de depresión espiritual; en una carta de 1826 a su amigo Karl Daub dice: «Yo defino la hipocondría como la enfermedad consistente en la incapacidad para salir de uno mismo», y recomienda la "actividad" como cura. Véase *Briefe*, III, #519; *Letters*, p. 513. Virtualmente, la misma definición aparece en uno de los *Zusätze* de su *Encyclopedia*: «En este marco enfermo de la mente, el hombre no renuncia a su subjetividad, es incapaz de superar su repugnancia ante el mundo real, y por

este mismo hecho se encuentra a sí mismo en un estado de relativa incapacidad que con facilidad se torna en incapacidad real. Por tanto, si el hombre no quiere perecer [...] debe aceptar las condiciones establecidas para él por el mundo y arrancarle a este lo que él desea para sí». *Enzyklopädie*, §396, *Zusatz*; *Filosofía del espíritu* (Tercera Parte de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*) (trad. Ramón Valls) (Madrid: Alianza, 1997).

[9] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #92, p. 70.

[10] *Briefe*, I, #76; *Letters*, p. 116.

[11] *Briefe*, I, #74; *Letters*, p. 114.

[12] Véase *Briefe*, II, #233; *Letters*, p. 306.

[13] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #738, p. 492.

[14] Véase *Briefe*, II, #233; *Letters*, p. 306.

[15] *Briefe*, I, #78; *Letters*, p. 117.

[16] Véase Max STEINMETZ (ed.): *Geschichte der Universität Jena*, pp. 240-241.

[17] *Briefe*, I, #76; *Letters*, p. 115.

[18] Max STEINMETZ (ed.): *Geschichte der Universität Jena*, p. 240.

[19] Citado en Max STEINMETZ (ed.): *Geschichte der Universität Jena*, p. 243.

[20] Véase Max STEINMETZ (ed.): *Geschichte der Universität Jena*, p. 241.

[21] *Briefe*, I, notas a #113, p. 480.

[22] Citado en James SHEEHAN: *German History: 1770-1866*, p. 358.

[23] Véase Nicholas BOYLE: *Goethe: The Poet and the Age. Volume I: The Poetry of Desire* (Oxford: Oxford University Press, 1991), p. 175.

[24] Véase W. H. AUDEN: Forward to Goethe, *The Sorrows of Young Werther and Novella* (trad. Elizabeth Meyer y Louise Bogan) (Nueva York: Random House, 1971), p. ix.

[25] *Briefe*, I, #76; *Letters*, p. 116.

[26] La carta es citada en Karl ROSENKRANZ: *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, pp. 230-231; desde entonces ha desaparecido.

[27] G. W. F. HEGEL: «Maximen des Journals der deutschen Literatur», *Werke*, 2, p. 568; «Guidelines for the Journal of German Literature (1807)» (trad. Christine Seiler y Clark Butler), *Clio*, vol. 13, n.º 4 (1984), p. 409.

[28] HEGEL: «Maximen des Journals der deutschen Literatur», *Werke*, 2, pp. 569-570; «Guidelines for the Journal of German Literature (1807)», p. 410.

[29] Sobre la relación de Hegel con la *Edinburgh Review*, véase Norbert WASZEK: «Hegels Exzerpte aus der "Edinburgh Review" 1817-1819», *Hegel-Studien*, 20 (1985), pp. 79-111. Karl Rosenkranz observa que Hegel leía periódicos británicos ya desde sus tiempos de Frankfurt.

[30] Véase John Edward TOEWS: *Hegelianism*, pp. 76-77.

[31] HEGEL: «Maximen des Journals des deutschen Literatur», *Werke*, 2, p. 572; «Guidelines for the Journal of German Literature (1807)», p. 412.

[32] *Briefe*, I, #90; *Letters*, pp. 75-78.

[33] *Briefe*, I, #93.

[34] *Briefe*, I, #87; *Letters*, p. 686.

[35] *Briefe*, I, #83. Schelling continúa su entusiasta descripción de lo divino en su carta de marzo de 1807, #93.

[36] *Briefe*, I, #90; *Letters*, pp. 75-78.

[37] *Briefe*, I, #92; *Letters*, p. 687.

[38] *Briefe*, IV/1, p. 231. "Príncipe Heredero" era el nombre de su regimiento.

[39] *Briefe*, I, #125; *Letters*, p. 425.

[40] Véase SHEEHAN: *German History: 1770-1866*, p. 251.

[41] Véase John Edward TOEWS: *Hegelianism*, pp. 75-77.

[42] Wilhelm R. BEYER: *Zwischen Phänomenologie und Logik: Hegel als Redakteur der Bamberger Zeitung* (Frankfurt a.M.: G. Schulte-Bulmke Verlag, 1955), p. 19.

[43] Véase Wilhelm R. BEYER: *Zwischen Phänomenologie und Logik: Hegel als Redakteur der Bamberger Zeitung*, p. 20.

[44] *Briefe*, I, #88. Niethammer encuentra al parecer gracioso el nombre "Schneiderbanger": «El Sr. Schneidewind o Schneidewang o comoquiera que se pronuncie el nombre del propietario del periódico».

[45] *Briefe*, I, #98; *Letters*, p. 130.

[46] *Briefe*, I, #89; *Letters*, p. 126.

[47] HEGEL: «Aphorismen aus Hegels Wastebook», *Werke*, 2, p. 547; «Aphorisms from the Wastebook», p. 2.

[48] Véase Wilhelm R. BEYER: *Zwischen Phänomenologie und Logik: Hegel als Redakteur der Bamberger Zeitung*, p. 31.

[49] *Briefe*, I, #98; *Letters*, p. 130.

[50] *Briefe*, I, #85; *Letters*, pp. 122-123.

[51] *Briefe*, I, #104; *Letters*, p. 143.

[52] Citado en Manfred BAUM y Kurt MEIST: «Politik und Philosophie in der Bamberger Zeitung: Dokumente zu Hegels Redaktionstätigkeit 1807-1808», *Hegel-Studien*, 10 (1975), p. 91. Mi tratamiento de la actividad de Hegel durante este período está en su mayor parte extraído del trabajo de Baum y Meist.

[53] Ibid., pp. 90-91.

[54] Ibid., p. 112.

[55] Véase *Briefe*, I, notas a #101, p. 473.

[56] James SHEEHAN: *German History: 1770-1866*, p. 260.

[57] See Manfred BAUM y Kurt MEIST: «Politik und Philosophie in der Bamberger Zeitung», p. 99.

[58] Véase, por ejemplo, *Briefe*, I, #117; *Letters*, p. 159.

[59] Véase James SHEEHAN: *German History: 1770-1866*, p. 261.

[60] Manfred BAUM y Kurt MEIST: «Politik und Philosophie in der Bamberger Zeitung», p. 114.

[61] Manfred BAUM y Kurt MEIST: «Politik und Philosophie in der Bamberger Zeitung», p. 104. Baum y Meist dan una valiosa relación de los artículos que Hegel publicó en el periódico a este respecto, pp. 103-107.

[62] *Briefe*, I, #113.

[63] Manfred BAUM y Kurt MEIST: «Politik und Philosophie in der Bamberger Zeitung», p. 108.

[64] BAUM y MEIST resaltan también este punto: véase ibid., p. 110.

[65] Ibid., p. 95.

[66] En su anterior e influyente libro furiosamente anti-hegeliano, *Hegel und seine Zeit* (Berlín, 1857), Rudolf HAYM había tratado de explicar las elecciones editoriales de Hegel como una simple reacción a los censores estatales. Fue

Haym quien promovió la imagen de Hegel como el filósofo oficial del Estado prusiano; y del mismo modo se propuso probar que sus actividades en Jena reflejaban un Hegel no solo doble para con Prusia, sino también poco patriótico en Bamberg. Baum y Meist muestran que, cualquiera que sea el caso, el cargo de que Hegel solo estaba reaccionando al censor estatal, no tiene el menor apoyo. Como estos también indican, el primer biógrafo de Hegel, Karl Rosenkranz, se equivocó también al decir que las actividades editoriales de Hegel en Jena exhibían un "cálido interés" por el destino del trono de Prusia. Véase ibid., pp. 95-96.

[67] *Briefe*, I, #102; *Letters*, p. 135.

[68] Su amigo de Jena Thomas Seebeck, por ejemplo, comentaba en enero de 1808 que Frommann le había dicho que Hegel «estaba satisfecho con su actual posición». Véase *Briefe*, I, #113. Y en esa misma carta, Seebeck le preguntaba también a Hegel: «¿Cómo va la segunda parte de su sistema? ¿Lo ha enviado ya a la imprenta?». Esto indica que sus amigos sabían que Hegel estaba trabajando en su *Lógica* y que tenía ya redactado un sustancial manuscrito.

[69] *Briefe*, I, #112; *Letters*, p. 156.

[70] *Phenomenology of Spirit*, §665, p. 404; *PhG*, pp. 437-438.

[71] *Briefe*, I, #112; *Letters*, p. 155. La afición de Hegel por el café tras su estancia en Bamberg está también consignada en Wilhelm R. BEYER: «Aus Hegels Familienleben: Die Briefe der Susanne von Tucher an ihre Tochter Marie Hegel», *Hegel-Jahrbuch*, 1966 (Meisenheim am Glan), pp. 52-110. La cafetera Rumford era una de las muchas invenciones del conde Von Rumford; el conde Von Rumford era realmente Benjamin Thompson, un americano leal a la causa británica, investido caballero por su servicio a Gran Bretaña en 1784 y elevado más tarde, en 1791, a la categoría de conde del Sacro Imperio tras haber servido en el Servicio Real Bávaro como, entre otras cosas, ministro de la Guerra —el conde tomó su título de su pueblo natal de Rumford en New Hampshire (ahora Concord)—; por el tiempo de la invención de su cafetera, vivía nuevamente en Inglaterra dedicado a importantes investigaciones sobre la naturaleza del calor e inventando una variedad de estufas y chimeneas, muchas de las cuales todavía están en uso. También diseñó los famosos "Jardines Ingleses" de Munich.

[72] Véase James SHEEHAN, *German History: 1770-1866*, pp. 269-270.

[73] Véase *Briefe*, I, #120a; *Letters*, p. 164.

[74] *Briefe*, IV/2, #120a; *Letters*, p. 163.

[75] *Briefe*, I, #108; *Letters*, p. 149. Vuelve a repetir lo mismo, en alemán y en griego, en *Briefe*, IV/2, #120a; *Letters*, p. 163.

[76] *Briefe*, I, #111; *Letters*, pp. 153-154.

[77] *Briefe*, I, #112; *Letters*, p. 157.

[78] *Briefe*, I, #112; *Letters*, p. 157; «Daβ die Magistrate von den Bürgern gewählt werden müssen», en *Werke*, 1, p. 268: «Que la pasiva conformidad con lo que hay, la desesperanza, la paciente resignación reaccionen ante un grande y poderoso destino y se transformen en esperanzas, expectativas y valor para emprender algo distinto». Hegel habla también en el manuscrito de

Frankfurt (p. 273) de la absoluta necesidad de un "espíritu colectivo" *(Gemeingeist)* para que una tal reforma sea posible.

[79] Esta información está tomada de la nota 1 en las notas de las cartas de Hegel a Niethammer; *Briefe*, I, p. 479.

[80] *Briefe*, I, #108; *Letters*, p. 151.

[81] Ibid.

[82] *Briefe*, I, #103; *Letters*, p. 141.

[83] *Briefe*, I, #104; *Letters*, p. 142.

[84] *Briefe*, I, #126; *Letters*, p. 166.

[85] *Briefe*, I, #127; *Letters*, p. 167.

[86] Ibid.

[87] *Briefe*, I, #125; *Letters*, p. 425.

[88] *Briefe*, I, #129; *Letters*, p. 169.

[89] *Briefe*, I, #95; *Letters*, p. 80.

[90] Hegel pudo haber tomado esta caracterización de la filosofía de Schelling de Friedrich Schlegel (con el que Hegel no estaba en los mejores términos), a quien Heinrich Steffens recordaba haber rechazado en aquel tiempo en Jena las concepciones de Schelling con el dicho: «En la oscuridad todos los gatos son grises». Wolfgang BONSIEPEN, Hans-Friedrich WESSELS y Heinrich CLAIRMONT: «Anmerkungen» a la *Phänomenologie des Geistes* de Hegel (Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1988), p. 562.

[91] *Briefe*, I, #107; *Letters*, p. 80.

[92] Ibid.

[93] *Briefe*, I, #107; *Letters*, p. 81.

[94] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #133, p. 89. La palabra que aparece en el texto alemán es *"Weichselzopf"*.

[95] *Briefe*, I, #211; *Letters*, p. 284.

[96] Véase John Edward TOEWS: *Hegelianism*, pp. 253-254.

[97] Las primeras recensiones han sido resumidas y discutidas por Wolfgang BONSIEPEN: «Erste Zeitgenössische Rezensionen der Phänomenologie des Geistes», *Hegel-Studien*, 14 (1979), pp. 9-38.

[98] Citado en Wolfgang BONSIEPEN: «Erste Zeitgenössische Rezensionen der Phänomenologie des Geistes», pp. 11-13.

[99] Citado en ibid., p. 14.

[100] Citado en ibid., p. 16.

[101] HEGEL: «Notizenblattt: Bayern: Ausbruch der Volksfreude über den endlichen Untergang der Philosophie», en *Werke*, 2, pp. 275-279.

[102] Citado en Wolfgang BONSIEPEN: «Erste Zeitgenössische Rezensionen der Phänomenologie des Geistes», p. 17.

[103] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #130, p. 87.

[104] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #131, p. 87.

[105] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #132, p. 87.

[106] Citado en Wolfgang BONSIEPEN: «Erste Zeitgenössische Rezensionen der Phänomenologie des Geistes», p. 24.

[107] Citado en ibid., p. 25.

[108] Citado en ibid., p. 26.

[109] Citado en ibid., p. 28.

[110] Citado en ibid., p. 30.

[111] Recensión hecha por K. J. H. WINDISCHMANN de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, recensionada como «G. W. Fr. Hegels System der Wissenschaft. I Theil. Die Phänomenologie des Geistes» en el *Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung*, 7 de febrero de 1809; reimpresa en Oscar FAMBACH: *Der Romantische Rückfall in der Kritik der Zeit* (Berlin: Akademie Verlag, 1963), p. 413. Véase la discusión en Wolfgang BONSIEPEN: «Erste Zeitgenössische Rezensionen der Phänomenologie des Geistes», pp. 19-22.

[112] *Briefe*, I, #155.

[113] *Briefe*, I, #103; *Letters*, p. 140.

[114] *Briefe*, I, #98; *Letters*, p. 129.

[115] *Briefe*, I, #109; *Letters*, p. 145.

[116] *Briefe*, #215; *Letters*, p. 591.

[117] Véanse los extractos de la recensión de BACHMANN reimpresos en *Briefe*, I, notas a #155, pp. 498-499. Véase también Wolfgang BONSIEPEN: «Erste Zeitgenössische Rezensionen der Phänomenologie des Geistes», pp. 32-33. La recensión completa está reimpresa en Oscar FAMBACH: *Der Romantische Rückfall in der Kritik der Zeit*, pp. 428-452. Que ya se hablaba de Schelling como de un Platón moderno está corroborado por la carta que Henry Crabb Robinson envió a su hermano en noviembre de 1802, en la que le dice que va a ir a las conferencias de Schelling, a «escuchar al Platón moderno hablar durante una hora de su nueva Teoría Metafísica de la Estética o Filosofía del Arte». Edith J. Morley (ed.): *Crabb Robinson in Germany: 1800-1805: Extracts from His Correspondence*, p. 117.

[118] Véase la reimpresión en Oscar FAMBACH: *Der Romantische Rückfall in der Kritik der Zeit*, p. 429.

[119] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #143, p. 95.

7. LA RESPETABILIDAD DE NUREMBERG

[1] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #125, p. 85.

[2] *Briefe*, I, #101; *Letters*, p. 134.

[3] *Briefe*, I, #108; *Letters*, p. 150.

[4] *Briefe*, I, #121.

[5] *Briefe*, I, #122; *Letters*, p. 173.

[6] *Briefe*, I, #122; *Letters*, p. 174.

[7] Véase *Briefe*, I, #133, para la carta de Niethammer; la respuesta de Hegel es *Briefe*, I, #135; *Letters*, p. 178.

[8] *Briefe*, IV/1, #81, p. 96.

[9] Véase Karl-Ernst JEISMANN: «Zur Bedeutung der "Bildung" im 19. Jahrhundert», en Karl-Ernst Jeismann y Peter Lundgreen (eds.): *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte* (Munich: C. H. Beck, 1987), vol. 3, pp. 4-6.

[10] Véase Karl-Ernst JEISMANN: «Zur Bedeutung der "Bildung" im 19. Jahrhundert», p. 7.

[11] *Briefe*, I, #85; *Letters*, p. 122.

[12] *Briefe*, I, #135; *Letters*, p. 178.

[13] Véase *Briefe*, I, notas a #88, p. 469.

[14] Véase *Briefe*, I, notas a #53, p. 456.

[15] Véase Karl-Ernst JEISMANN: «Das höhere Knabenschulwesen», en *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte*, vol. 3, pp. 158-159.

[16] Había naturalmente grandes diferencias entre los diversos *Länder* en la forma de llevarlo a cabo; las diferencias resultaron bastante más notorias en lo que afectaba a la inclusión de estudios más modernos. Véase Karl-Ernst JEISMANN: «Das höhere Knabenschulwesen», p. 153.

[17] Citado en HEGEL: *Werke*, 4, «Anmerkung zu Redaktion zu Band 4», p. 598.

[18] Citado en G. HIRSCHMANN: «Die "Ära Wurm" (1806-1818)», en Gerhard Pfeiffer (ed.): *Nürnberg-Geschichte einer europäischen Stadt* (Munich: C. H. Beck, 1982), p. 360.

[19] Citado en G. HIRSCHMANN: «Die "Ära Wurm" (1806-1818)», p. 359.

[20] Ibid., p. 360.

[21] Véase Karl-Ernst JEISMANN: «Zur Bedeutung der "Bildung" im 19. Jahrhundert», p. 13.

[22] El informe del barón Von Lochner está citado en Karlheinz GOLDMANN: «Hegel als Referent für das Nürnberger Lehrerseminar und Volksschulwesen 1813-1816», en W. R. Beyer, K. Lanig y K. Goldmann: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel in Nürnberg: 1808-1816* (Nuremberg: Selbstverlag der Stadt Bibliothek Nürnberg, 1966), p. 42.

[23] *Briefe*, I, #143.

[24] Véase James SHEEHAN: *German History: 1770-1866*, p. 267.

[25] *Briefe*, I, #143.

[26] *Briefe*, I, #148; *Letters*, p. 198.

[27] *Briefe*, I, #145; *Letters*, p. 191.

[28] *Briefe*, I, #145; *Letters*, p. 190.

[29] Ibid.

[30] *Briefe*, I, #144; *Letters*, p. 188.

[31] Véase *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #177, p. 123; #188, p. 134.

[32] *Briefe*, I, #184; *Letters*, p. 244.

[33] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #166, p. 115.

[34] Karl LANIG: «Die pädagogischen Jahre Hegels in Nürnberg», en W. R. Beyer, K. Lanig y K. Goldmann: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel in Nürnberg: 1808-1816*, p. 26.

[35] Este al menos era el recuerdo de Friedrich Kapp, citado en Karl LANIG: «Die pädagogischen Jahre Hegels in Nürnberg», p. 20.

[36] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #145, p. 100.

[37] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #146, p. 103.

[38] HEGEL: «Rede auf den Amtsvorgänger Rektor Schenk am 10. Juli 1809», *Werke*, 4, p. 307.

[39] HEGEL: «Rede zum Schuljahrabschluß am 29. September, 1809», *Werke*, 4, p. 314.

[40] Ibid., p. 315.
[41] Ibid., p. 317.
[42] Ibid., p. 321.
[43] Ibid., p. 318.
[44] Véase Robert E. NORTON: *The Beautiful Soul: Aesthetic Morality in the Eighteenth Century*.
[45] HEGEL: «Rede zum Schuljahrabschluß am 29. September, 1809», *Werke*, 4, p. 323.
[46] Ibid., p. 322.
[47] Ibid., p. 325. ("Carrera" traduce "*Laufbahn*".)
[48] Citado en James SHEEHAN: *German History: 1770-1866*, p. 286.
[49] *Briefe*, I, #147; *Letters*, p. 196.
[50] Véase G. HIRSCHMANN: «Die "Ära Wurm" (1806-1818)», p. 361.
[51] *Briefe*, I, #148; *Letters*, p. 200.
[52] *Briefe*, I, #149.
[53] Véase *Briefe*, I, #151; *Letters*, p. 204.
[54] HEGEL: «Rede zum Schuljahrabschluß am 14. September, 1810», *Werke*, 4, pp. 329-330.
[55] Ibid., pp. 330-331.
[56] Ibid., p. 332.
[57] Ibid., p. 332.
[58] Ibid.
[59] Ibid., p. 334.
[60] Ibid., p. 335.
[61] Ibid., p. 336.
[62] Ibid., pp. 339-340.
[63] *Briefe*, I, #156; *Letters*, p. 210.
[64] *Briefe*, I, #161; *Letters*, p. 211.
[65] *Briefe*, I, #173; *Letters*, p. 230-231.
[66] Véase *Briefe, I,* notas a *#165,* pp. *501-502.*
[67] Citado en Karl LANIG: «Die pädagogischen Jahre Hegels in Nürnberg», p. 34.
[68] *Briefe*, I, #169; *Letters*, p. 226.
[69] *Briefe*, I, #169; *Letters*, p. 227.
[70] HEGEL: *Werke*, 4, p. 68. Esta cita, al igual que su fecha, debe ser tomada sin embargo con mucha cautela. Pertenece a lo que se conoce como «Propedéutica filosófica» de Hegel, un conjunto de manuscritos formado por los que Hegel escribió de propia mano y los que sus alumnos tomaron al dictado en sus clases. Todos ellos fueron originalmente compilados por el primer biógrafo de Hegel, Karl Rosenkranz, que fue quien les dio el nombre de «Propedéutica filosófica». Pero los métodos editoriales de Rosenkranz dejaban mucho que desear, y sus resultados han sido puestos en duda por editores posteriores. E incluso, lo que aún es peor para la tarea de fechar adecuadamente esos manuscritos con vistas a construir un panorama adecuado del desarrollo intelectual de Hegel durante este período, es el hecho de que muchos de los manuscritos que Rosenkranz tuvo a su disposición, han desaparecido desde

entonces, con lo que los ordenamientos más modernos y las interpretaciones de los manuscritos sobrevivientes tienen por fuerza que basarse en alguna medida en la conjetura. Esta cita particular, sin embargo, *parece* provenir de 1808-09. Véase la discusión de los editores en Hegel: *Werke*, 4, «Anmerkung zu Redaktion zu Band 4», pp. 604-617. Véase también la discusión de Udo RAMEIL sobre los errores editoriales de Rosenkranz en su «Der systematische Aufbau der Geisteslehre in Hegels Nürnberger Propädeutik», *Hegel-Studien*, 23 (1988), pp. 19-49, y en su «Die Phänomenologie des Geistes in Hegel's Nürnberger Propädeutik», en Lothar Eley (ed.): *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der «Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse»* (Stuttgart: Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1990), pp. 84-130.

[71] *Briefe*, I, #177.

[72] *Briefe*, II, #272; *Letters*, p. 327.

[73] *Briefe*, II, #309; *Letters*, p. 328.

[74] *Briefe*, I, #143.

[75] *Briefe*, I, #154; *Letters*, p. 208.

[76] Véase *Briefe*, IV/1, notas a #84, pp. 321-322. El club de Frankfurt llamado "El Museo" es discutido por Peter GAY: *The Naked Heart: The Bourgeois Experience: Victoria to Freud, vol. IV* (Nueva York: Norton, 1995), p. 19.

[77] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #150, p. 104.

[78] *Briefe*, I, #156; *Letters*, pp. 209-210.

[79] *Briefe*, I, #181; *Letters*, p. 239.

[80] Véase la carta a NIETHAMMER: *Briefe*, I, #181; *Letters*, p. 239.

[81] Véase *Briefe*, I, #178; *Letters*, pp. 236-237. *Letters* incluye también una traducción del verso de Hegel a Marie.

[82] Véase *Briefe*, I, #180; *Letters*, p. 238.

[83] *Briefe*, I, #186; *Letters*, p. 243.

[84] *Briefe*, I, #186; *Letters*, pp. 243-244.

[85] *Briefe*, I, #186; *Letters*, p. 244. (Quizá sea innecesario decirlo, pero el uso lingüístico de Hegel en esta carta de la expresión "estar satisfecho" *[Zufriedenheit]* es distinto del uso que hace de "satisfacción" *[Befriedigung]* de la autoconciencia en la *Fenomenología*.)

[86] *Briefe*, I, #187; *Letters*, p. 245.

[87] *Briefe*, I, #187; *Letters*, p. 246.

[88] Véase *Briefe*, I, #189; *Letters*, pp. 246-248, traduce algunos de los comentarios de Marie von Tucher.

[89] Citado en James SHEEHAN: *German History: 1770-1866*, p. 505. (El historiador es John Lothrop Motley.)

[90] *Briefe*, I, #183; *Letters*, pp. 240-241. (Niethammer acababa la carta tratando de rebajar las preocupaciones de Hegel recordándole la consabida historia sobre el problema de las pensiones de viudedad para los que aspiraban a un puesto universitario, y que en todo caso él tendría una mejor oportunidad de obtener tal puesto *después* de haberse casado. Hegel, sin embargo, no se dejó convencer.)

[91] *Briefe*, I, #185; *Letters*, p. 241.

[92] *Briefe*, I, #184 *Letters*, p. 245.

[93] *Briefe*, I, #125; *Letters*, p. 425.

[94] La fuente de la historia sobre un prometido casamiento de Hegel con la Sra. Burkhardt es uno de los posteriores amigos de Hegel en Berlín, que era una figura en la escena política y social berlinesa, Karl August Varnhagen von Ense. In 1844, trece años después de la muerte de Hegel, Varnhagen von Ense escribió una noticia sobre una conversación entre él y Heinrich Leo, en la que afirmaba que Leo le había contado lo de la promesa de matrimonio hecha por Hegel, del subsiguiente y conveniente olvido por su parte de todo el asunto, y de la aparición de la Sra. Burkhardt en Nuremberg antes de su inminente boda demandándole compensación. Es esta la única fuente de la historia de que Hegel le hubiese prometido casarse a la Sra. Burkhardt y de que ella tratase de impedir la boda de Hegel con Marie von Tucher. Véanse las notas a #581 en *Briefe*, III, p. 434.

[95] *Briefe*, I, #196; *Letters*, p. 255.

[96] *Briefe*, I, #196; *Letters*, p. 256.

[97] *Briefe*, I, #186; *Letters*, p. 243.

[98] Véase Wilhelm R. BEYER: «Aus Hegels Familienleben: Die Briefe der Susanna von Tucher an ihre Tochter Marie Hegel», *Hegel-Jahrbuch*, 1966, pp. 79-81.

[99] Véase Wilhelm R. BEYER: «Aus Hegels Familienleben», pp. 65-66. (La carta que nombra a "Guido" está fechada en 6 de abril de 1819, después de que la familia de Hegel se hubiese trasladado a Berlín.)

[100] *Briefe*, I, #216; *Letters*, p. 284.

[101] *Briefe*, I, #122; *Letters*, p. 175.

[102] *Briefe*, I, #198; *Letters*, p. 261. (Para referirse a los folios escritos, Hegel está utilizando la palabra alemana "*Bogen*"; un *Bogen* es generalmente la hoja de dieciséis páginas impresas por ambos lados que emite la impresora para formar los diversos cuadernillos que constituirán el libro.)

[103] HEGEL: «Rede zum Schuljahrabschluβ am 2. September 1811», *Werke*, 4, pp. 350-351.

[104] Ibid., p. 348.

[105] Ibid., p. 350.

[106] Ibid., p. 346.

[107] Ibid. ("Puntos que nos orientan" traduce "*Richtungslinien*".)

[108] Ibid., p. 347.

[109] Ibid., pp. 349-350.

[110] Ibid., p. 352.

[111] Ibid., p. 353.

[112] Véase James SHEEHAN: *German History: 1770-1866*, pp. 310-315; François FURET: *Revolutionary France: 1770-1880*, pp. 263-265.

[113] Véase James SHEEHAN: *German History: 1770-1866*, p. 319.

[114] *Briefe*, II, #233; *Letters*, p. 307.

[115] Ibid.

[116] *Briefe*, II, #241; *Letters*, p. 312. El contexto de la referencia no es muy feliz: «Ojalá nos garantizase Dios al menos no ser tan obstinados como Su pueblo elegido, y nos decidamos alguna vez [...] a arrojar el pesado fardo de

los particularismos germanos que nos impiden la entrada en la tierra prometida». La enojosa comparación de los nacionalistas alemanes con un estereotipo de los judíos no colocaba a Hegel, por así decirlo, bajo su mejor luz. No parece verosímil que Hegel estuviese hablando irónicamente. Paulus era de origen judio, y Hegel lo sabía. Por ello habría que asumir que —siendo amigo de Paulus y deseando desesperadamente su ayuda para entrar en la Universidad de Heidelberg— Hegel no iba a cometer la imprudencia de insultar a su amigo con ironías antisemitas. Lo que sus palabras indican es que, al menos hacia 1814, Hegel seguía teniendo la misma idea que había mantenido en Frankfurt sobre la vida de los judíos.

[117] HEGEL: «Rede zum Schuljahrabschluß am 2. September 1811», *Werke*, 4, p. 347.

[118] La votación sobre los quesos tuvo lugar en una cena en la que los comensales probaron cincuenta y dos diferentes quesos y proclamaron Rey de los Quesos al brie de la granja de Estourville. Véase Jenifer Harvey LANG (ed.): *Larousse Gastronomique* (Nueva York: Crown Publishers, 1988), entrada sobre "brie", p. 142.

[119] *Briefe*, II, #262; *Letters*, p. 431.

[120] Véase Hans-Christian LUCAS: «Die Schwester im Schatten: Bemerkungen zu Hegels Schwester Christiane», en Christoph Jamme y Otto Pöggeler (eds.): «*O Fürstin der Heimath! Glückliches Stutgard*», pp. 284-306.

[121] Hegel mantenía buenas y cordiales relaciones con Caroline Paulus, la esposa del teólogo (quien, al igual que Hegel, era suabo y había vivido en Jena casi por las mismas fechas que Hegel, igualmente en Nuremberg, y nuevamente en Heidelberg más o menos durante los mismos años. Se veían y bromeaban con frecuencia y los dos parecían estar en buenas relaciones. Mas Caroline Paulus le hizo en una de sus cartas a Hegel una interesante y reveladora confidencia. La carta está fechada hacia finales de octubre de 1808 (cuando Hegel seguía aún en Bamberg), y se refería a la naturaleza de las costumbres en Nuremberg (donde vivía la familia Paulus). Caroline decía: «Aquí existe una costumbre en la vida social que yo encontraría muy desagradable si no hubiera decidido saltármela a la torera: que en general los hombres y las mujeres se mantienen separados en las reuniones sociales. A este respecto yo he abjurado de mi sexo (a lo cual, como sabes, nunca le he dado demasiado valor) y me he pasado al lado de los hombres». *Briefe*, #134. Por una parte, Hegel insistía en la gran diferencia entre los sexos respecto a sus respectivas funciones genéricas; pero por otro lado se sentía claramente encantado de relacionarse con una mujer que conscientemente renunciaba al modo "femenino" de comportarse convirtiéndose así en alguien con quien Hegel podía sentirse completamente cómodo. Pero, con seguridad, no habría sentido la misma satisfacción si Marie hubiera abrigado similares sentimientos.

[122] La cuestión de las relaciones de Hegel con su familia es oscura. Por su propio relato, ningún miembro de su familia asistió al parecer a su boda. A excepción de sus relaciones con Christiane, Hegel da la impresión de que virtualmente no tuvo ningún contacto con la familia. No habla casi nunca de su padre, ni tampoco de su hermano. No existen cartas entre los hermanos,

ni hay registro alguno de conversaciones entre él y Christiane respecto a Georg Ludwig. Tampoco hay noticia de que Hegel experimentara una gran pérdida por la muerte de su hermano. Parece, pues, que hay lugar para suponer que las relaciones entre los hermanos no fueron particularmente estrechas y que incluso pudieron haber sido bastante tensas. Por otra parte, la decisión de Christiane de permanecer con su padre cuidándolo hasta su muerte (al parecer a pesar de algunas atractivas ofertas de matrimonio) y la transferencia de sus intereses a su hermano mayor al faltarle su padre, sugieren (por usar el término de Freud) un "romance familiar" en esas relaciones un tanto extrañas. Que la madre de Hegel muriese de una enfermedad que el mismo Hegel logró superar (a los once años) pudo afectar quizá el propio desarrollo emocional del muchacho, dejándole de por vida una ansiedad por haber sobrevivido a la misma enfermedad y en el mismo tiempo que se llevó a su madre. No obstante, dados solo estos hechos desnudos, el verdadero "romance familiar" de los Hegel en Stuttgart solo puede continuar siendo materia de especulación, aunque su posterior defecto en el habla —una ansiedad ante la perspectiva de dirigirse a grandes grupos, que se manifestaba con tosecillas y vacilaciones— tenía sin duda algún origen en la dinámica de sus primeros años de vida familiar. Hay alguna evidencia de que el hermano de Hegel se asemejaba a su padre, mientras que él y Christiane eran más próximos a su madre.

[123] Véase Hans-Christian LUCAS: «Die Schwester im Schatten: Bemerkungen zu Hegels Schwester Christiane», p. 293.

[124] Ibid., p. 295.

[125] Véase *Briefe*, II, notas a #238, pp. 377-378.

[126] Véase Hans-Christian LUCAS: «Die Schwester im Schatten: Bemerkungen zu Hegels Schwester Christiane», p. 297.

[127] *Briefe*, II, #228; *Letters*, p. 407.

[128] *Briefe*, II, #238; *Letters*, p. 410.

[129] Véase *Briefe*, II, notas a #253, p. 383.

[130] Véase Hans-Christian LUCAS: «Die Schwester im Schatten: Bemerkungen zu Hegels Schwester Christiane», p. 297; Hegel, *Briefe*, II, notas a #395, pp. 486.

[131] Véase *Briefe*, II, notas a #395, pp. 486-487. Véase también Hans-Christian LUCAS: «Die Schwester im Schatten: Bemerkungen zu Hegels Schwester Christiane», pp. 295-296, nota 27.

[132] *Briefe*, II, #395; *Letters*, p. 417.

[133] Véase *Briefe*, II, notas a #395, p. 487.

[134] Véase Wilhelm R. BEYER: «Aus Hegels Familienleben», *Hegel-Jahrbuch*, 1966, pp. 82-85.

[135] Citado en Willi Ferdinand BECKER: «Hegels Hinterlassene Schriften im Briefwechsel seines Sohnes Immanuel», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 35, n.os 3/4 (julio-diciembre de 1981), p. 613.

[136] Véase Karlheinz GOLDMANN: «Hegel als Referent für das Nürnberger Lehrerseminar und Volksschulwesen 1813-1816», en W. R. Beyer, K. Lanig y K. Goldmann: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel in Nürnberg: 1808-1816*, pp. 39-46.

[137] *Briefe*, II, #229; *Letters*, p. 304.

[138] Véase *Briefe*, II, notas a #229, pp. 374-375. En una de las más notorias malinterpretaciones de algunas expresiones de Hegel, el traductor inglés de sus cartas toma alguna de ellas en el sentido de que está diciendo que *toda* educación de las mujeres es «dinero tirado por la ventana». Véase *Letters*, pp. 234, 302. Hegel jamás dijo eso en las cartas citadas, y si realmente hubiera desaprobado la educación de las mujeres, no se habría traicionado a sí mismo permitiendo que la Sra. Eisen reabriese la escuela y mucho menos que la dirigiese. La creencia de Hegel en la educación de las mujeres es consistente con su convicción de que las mujeres no pueden llegar tan lejos como los hombres en materias científicas; sus opiniones sobre esta cuestión son difícilmente loables aunque pudieran ser representativas de un amplio sector del pensamiento de aquella época.

[139] HEGEL: «Gutachten über die Stellung des Realinstituts zu den übrigen Studienanstalten» (1810), *Werke*, 4, p. 391.

[140] Véase *Briefe*, I, #196; *Letters*, p. 258.

[141] *Briefe*, I, #200; *Letters*, p. 264.

[142] *Briefe*, I, #211; *Letters*, p. 283.

[143] Una breve perspectiva del modo en que Hegel se separó y se adhirió a la «Normativa general» puede obtenerse en Friedhelm NICOLIN: «Pädagogik - Propädeutik - Enzyklopädie» en Otto Pöggeler (ed.): *Hegel*, pp. 91-105, especialmente en pp. 98-101.

[144] Véase HEGEL: «Über den Vortrag der Philosophie auf Gymnasien: Privatgutachten für den Königlichen Bayrischen Oberschulrat Immanuel Niethammer», *Werke*, 4, p. 404; *Letters*, p. 276.

[145] HEGEL: «Über den Vortrag der Philosophie auf Gymnasien: Privatgutachten für den Königlichen Bayrischen Oberschulrat Immanuel Niethammer», *Werke*, 4, pp. 408-409; *Letters*, p. 278.

[146] Hegel le identificó a Niethammer estos tres primeros estadios como «Conciencia, auto-conciencia y razón», en otras palabras, en términos de los capítulos sobre la «Fenomenología» de su *Enciclopedia*.

[147] Véase Udo RAMEIL: «Die Phänomenologie des Geistes in Hegels Nürnberger Propädeutik», pp. 84-130. Una discusión más breve de algunos de los manuscritos la ofrecen también los editores de *Werke*, 4, pp. 610-614. Para la discusión de la relación de la «Propedéutica» hegeliana de Nuremberg con su posterior sistema, véase el capítulo 8 de este volumen.

[148] HEGEL: «Über den Vortrag der Philosophie auf Gymnasien: Privatgutachten für den Königlichen Bayrischen Oberschulrat Immanuel Niethammer», *Werke*, 4, p. 406; *Letters*, p. 277.

[149] HEGEL: «Über den Vortrag der Philosophie auf Gymnasien: Privatgutachten für den Königlichen Bayrischen Oberschulrat Immanuel Niethammer», *Werke*, 4, pp. 415-416; *Letters*, p. 282.

[150] Véase *Briefe*, I, #152; *Letters*, p. 588.

[151] *Briefe*, I, #216; *Letters*, p. 285.

[152] *Briefe*, I, #216; *Letters*, p. 285.

[153] *Briefe*, II, #271; *Letters*, p. 325.

[154] *Briefe*, II, #271; *Letters*, p. 325.

[155] HEGEL: «Rede zum Schuljahrabschluß am 30. August 1815», *Werke*, 4, p. 373.

[156] Ibid., p. 376.

[157] Ibid., p. 373.

[158] Ibid., pp. 370-371.

[159] Ibid., p. 374.

[160] Ibid., 4, p. 372.

[161] HEGEL: «Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse», *Werke*, 4, p. 63 (§196) (parte de la «Philosophical Propaedeutics»).

[162] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #177, pp. 122-123.

[163] *Briefe*, II, #262; *Letters*, p. 431.

[164] *Briefe*, II, #236.

[165] Von Humboldt es citado en Charles E. MCCLELLAND: *State, Society, and University in Germany: 1700-1914*, p. 121.

[166] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #179, pp. 124-125. Véase también *Briefe*, II, notas a #278, pp. 397-403. ("Lecciones profesorales" traduce "*Kathedervorträge*".) En una versión popular ilustrada de la vida y el pensamiento de Hegel, Lloyd Spencer saca el resto de la descripción de Raumer completamente fuera de contexto. Raumer continuaba su exposición sobre la razonabilidad de Hegel con una comparación entre el modo de presentación que utilizaba Hegel con los de otros profesores populares: «Con seguridad, había en ellas falsos patetismos, elevaciones de voz, pequeñas bromas, comparaciones semi-correctas y sesgadas con el presente, auto-valoración arrogante [...] y esto atraía a las masas de estudiantes». Spencer cita este pasaje como si Raumer estuviera describiendo a Hegel mismo. Pero la carta de Raumer dice claramente otra cosa; de hecho, Raumer habla de tales «falsos patetismos, voces subidas de tono», etc.: «En este sentido falso, Hegel no tenía ciertamente un buen estilo de orador». Raumer recomienda también a Von Schuckmann que con respecto a aquellos que practican el mal estilo oratorio (de "falsos patetismos, gritos", etc.) «se debería combatirlo más que promoverlo». Para comprobar el error, véase Lloyd SPENCER y Andrzej KRAUZE: *Hegel: An Introduction* (Nueva York: Totem Books, 1996), p. 92.

[167] Véase *Briefe*, II, #278; *Letters*, p. 338: «Pues la *metafísica* ha desaparecido incluso para aquellos que aún siguen leales a los viejos modos, al igual que el derecho constitucional alemán para la Facultad de Derecho».

[168] *Briefe*, II, #278; *Letters*, p. 340.

[169] *Briefe*, II, #284.

[170] Véase *Briefe*, II, #285, notas a p. 406.

[171] Véase *Briefe*, II, #285, notas a p. 407.

[172] *Briefe*, II, #286; *Letters*, p. 347.

[173] Véase *Briefe*, II, #289, #311; *Letters*, pp. 349, 348.

[174] *Briefe*, II, #277; *Letters*, p. 342. El documento oficial que nombraba profesor a Hegel estaba fechado el 19 de agosto de 1816: Véase *Briefe*, II, #285, notas a p. 407.

8. De la *Fenomenología* al "sistema": La *Lógica* de Hegel

[1] *Briefe*, I, #143.

[2] Los detalles de los diversos cambios de parecer de Hegel han sido elaborados por Udo Rameil: «Die Phänomenologie des Geistes in Hegels Nürnberger Propädeutik», en Lothar Eley (ed.): *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der «Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse»* (Stuttgart: Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1990), pp. 84-130. En este escrito incluye también Rameil un uso más adecuado de las fechas de los manuscritos y la recién descubierta transcripción hecha por un estudiante de los cursos de Hegel que él mismo utilizaba como base para elaborar sus pensamientos en sus últimos años de Nuremberg. Rameil se ocupa también de esta y de otras cuestiones de carácter más general sobre el desarrollo de la filosofía del espíritu de Hegel durante el período de Nuremberg en su «Der systematische Aufbau der Geisteslehre in Hegels Nürnberger Propädeutik», *Hegel-Studien*, 23 (1988), pp. 19-49.

[3] Hegel: «Bewußtseinslehre für die Mittelklasse (1809 ss.)», *Werke*, 4, §5, p. 112. La frase es "eigentliche Geisteslehre".

[4] Hegel: «Bewußtseinslehre für die Mittelklasse (1808/1809)», *Werke*, 4, p. 70. Véase también la discusión que ofrece Udo Rameil de diversos comentarios marginales en su «Die Phänomenologie des Geistes in Hegels Nürnberger Propädeutik», pp. 100-102. En una carta a Niethammer, Hegel hace explícita su identificación de la "doctrina del alma" con la "psicología filosófica". Véase *Briefe*, I, #144; *Letters*, p. 189.

[5] En las propias palabras de Hegel: «Una introducción a la filosofía debe examinar especialmente las diferentes construcciones y actividades del espíritu por las cuales avanza para llegar a la ciencia. Puesto que estas construcciones y actividades espirituales mantienen una conexión necesaria, este auto-conocimiento se constituye al mismo tiempo en una ciencia». Hegel, *Werke*, 4, p. 73 (§1).

[6] *Fenomenología*, pp. 112-113; *PG*, p. 140; *PhG*, p. 127. La referencia de Kant a la "auto-conciencia universal", en el sentido en el que a Hegel le interesaría, aparece en B132 en la versión (B) de 1787 de la «Deducción trascendental»: «Como representaciones *mías* (aunque no sea yo consciente de ellas como tales) tienen que conformarse necesariamente con la condición bajo la cual tan solo pueden coexistir en una auto-conciencia universal, pues de otro modo no me pertenecerían todas absolutamente».

[7] Véase Udo Rameil: «Die Phänomenologie des Geistes in Hegels Nürnberger Propädeutik», p. 109. Rameil sintetiza las versiones de Karl Rosenkranz y G. A. Gabler sobre esta materia.

[8] Véase Hegel: «Bewußtseinslehre für die Mittelklasse (1809 ss.)», *Werke*, 4, pp. 111-112 (§3).

[9] Hegel: *Ciencia de la lógica; Wissenschaft der Logik*, II, p. 437; *Werke*, 6, p. 496.

[10] Véase Hegel: «Über den Vortrag der Philosophie auf Gymnasien. Privatgutachten für Immanuel Niethammer», *Werke*, 4, p. 407; *Letters*, p. 279.

[11] *Briefe*, II, #422, p. 327n; la frase «yo me desteté con la filosofía de Kant» es mi versión de «Ich habe mich an ihr erzogen» con "an ihr" referida a las obras de Kant.

[12] Immanuel KANT: *Crítica de la razón pura* (A vii).

[13] HEGEL: «Berichte Hegels über seine Unterrichtsgegenstände: Aus dem gedruckten Gymnasialprogram», *Werke*, 4, p. 295; Hegel: «Logik für die Mittelklasse (1810/11)», *Werke*, 4, p. 164 (§6).

[14] *Briefe*, I, #122; *Letters*, p. 175. Es un asunto de poca importancia, pero el primer libro de la *Lógica* apareció probablemente en 1811, no en 1812, puesto que en la época de Hegel la "fecha de publicación" de un libro era generalmente el año en que se ponía a la venta. A menudo, la publicación de un libro podía llevar así un año de retraso respecto a la fecha de su primera salida. El propio Hegel afirma que su *Lógica* fue publicada en 1811. Véase *Werke*, 11, p. 240n.

[15] HEGEL: «Berichte Hegels über seine Unterrichtsgegenstände: Aus dem gedruckten Gymnasialprogram», *Werke*, 4, p. 295.

[16] HEGEL: «Logik für die Mittelklasse (1810/11)», *Werke*, 4, p. 162 (§1).

[17] HEGEL: *Ciencia de la lógica*, (trad. Ramón Valls) (en *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid: Alianza, 1997); *Wissenschaft der Logik* (Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1971); *Werke*, 5, pp. 13, 16.

[18] HEGEL: *Ciencia de la lógica*; *Wissenschaft der Logik*, I, p. 66; *Werke*, 5, p. 82.

[19] «Es la forma del simple juicio —observaba HEGEL— cuando se la utiliza para expresar resultados especulativos, la responsable muy a menudo de esa paradójica y extraña luz en la que una buena parte de la filosofía reciente se presenta ante los que no están familiarizados con el pensamiento especulativo.» Hegel: *Ciencia de la lógica*; *Wissenschaft der Logik*, I, p. 76; *Werke*, 5, p. 93. (Al decir esto, Hegel estaba propiciando por desgracia una mala interpretación por parte de aquellos que deseaban contemplar su propia filosofía bajo "una paradójica y extraña luz", a saber: que el propio Hegel estaba adoptando de algún modo la irracionalista concepción de que "las verdades especulativas" no pueden ser expresadas en absoluto en un lenguaje, algo que estaba directamente reñido con lo que él intentaba defender, pero de lo que a partir de entonces fue acusado permanentemente.)

[20] HEGEL observa: «Ahora bien, en la medida en que la proposición "ser y nada son lo mismo" expresa la identidad de esas determinaciones, pero de hecho contiene igualmente a ambas en tanto que distintas, la proposición misma se contradice y disuelve a sí misma». Hegel: *Ciencia de la lógica*; *Wissenschaft der Logik*, I, pp. 75-76; *Werke*, 5, p. 93.

[21] HEGEL: *Ciencia de la lógica*; *Wissenschaft der Logik*, I, p. 154; *Werke*, 5, p. 183.

[22] HEGEL: *Ciencia de la lógica*; *Wissenschaft der Logik*, I, p. 140; *Werke*, 5, p. 166.

[23] HEGEL: *Ciencia de la lógica*; *Wissenschaft der Logik*, I, p. 145; Werke, 5, p. 172.

[24] Michael FRIEDMAN en su *Kant and the Exact Sciences* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992) sostiene que las afirmaciones de Kant de que

el espacio y el tiempo tienen que ser "intuiciones puras" y no "conceptos", estaban basadas en el entendimiento por parte de Kant de que la lógica tradicional monádica no podía generar una concepción de una infinidad de objetos, mientras que la moderna lógica poliádica, con su uso de cuantificadores, puede hacerlo. Aunque la moderna lógica poliádica post-fregeana nos permite formular formalmente la idea de un proceso iterativo mientras la lógica monádica no podía, y puesto que nuestra idea de espacio es infinita, Kant concluía (correctamente) que esta idea no podía ser por tanto un concepto lógico (monádico). Lo que Kant necesitaba era una "nueva lógica" que le permitiese discernir un modo distinto de formular este argumento, que era precisamente la cuestión que preocupaba a Hegel. Y Hegel pensó que este problema requería su propia lógica "dialéctica"; aunque completamente diferente de todo lo que pudiera parecerse al sistema fregeano, la *Lógica* de Hegel compartía así con la de Frege algo de su inspiración. La comparación más completa y crítica de la *Lógica* de Hegel desde el punto de vista de la lógica formal fregeana y post-fregeana se encuentra en Pirmin STEKELER-WEITHOFER: *Hegels analytische Philosophie: Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung* (Paderborn: Ferdinand Schönigh, 1992).

[25] HEGEL: *Ciencia de la lógica; Wissenschaft der Logik*, I, p. 255; *Werke*, 5, p. 297.

[26] HEGEL: *Ciencia de la lógica; Wissenschaft der Logik*, II, p. 218; *Werke*, 6, p. 251.

[27] HEGEL: *Ciencia de la lógica; Wissenschaft der Logik*, II, pp. 411, 418; *Werke*, 6, pp. 466, 475. ("Objeto" es la traducción de *"Objekt"* en tanto que distinto *de "Gegenstand"*.)

[28] Posteriormente, en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Hegel distinguió su concepción de la de Schelling sosteniendo que Schelling no podía "demostrar" ninguna de sus proposiciones, y que «si se empieza por una intuición intelectual, se constituye un oráculo al cual se supone que hay que someterse, pues se ha exigido que uno intuya intelectualmente [...]. Un aspecto [del proceder de Schelling] es la transferencia de la naturaleza al interior del sujeto, el otro, el del yo al objeto *(Objekt)*. La auténtica ejecución de este [proyecto], sin embargo, solo puede tener lugar de una manera lógica, pues la lógica incorpora el pensamiento puro [...]. Pero la consideración de la lógica es lo que Schelling nunca cumple en su presentación y desarrollo». *Werke*, 20, p. 435; G. W. F. HEGEL: *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (trad. Wenceslao Roces) (México: Fondo de Cultura Económica, 1955, 3 vols.).

9. HEIDELBERG: ENTRADA EN ESCENA

[1] *Briefe*, IV/2, #294; *Letters*, p. 411.

[2] *Briefe*, II, #296; *Letters*, p. 354.

[3] *Briefe*, II, #288.

[4] Ibid.

[5] *Briefe*, II, #300; *Letters*, p. 355.

[6] Fue después de recibir esta noticia cuando Hegel le escribió a Niethammer el 10 de octubre de 1816 congratulándose ahora de la evidente superioridad del protestantismo sobre el catolicismo y de que «la única autoridad [para los protestantes] fuese la *Bildung* intelectual y moral», y de que los únicos garantes de esa *Bildung* fuesen instituciones tales como «las universidades y en general todas las instituciones educativas», no los cabildos de la Iglesia. *Briefe*, II, #309; *Letters*, p. 328.

[7] *Briefe*, II, #281, #283; *Letters*, pp. 344, 346.

[8] *Briefe*, II, #293; *Letters*, p. 433.

[9] *Briefe*, II, #275; *Letters*, p. 432.

[10] Esta es en cualquier caso la conclusión sacada por Wilhelm R. BEYER sobre la base de las cartas de Marie y su madre en «Aus Hegels Familienleben», *Hegel-Jahrbuch*, 1966, p. 87.

[11] *Briefe*, II, #257; *Letters*, pp. 429-430.

[12] Véase Wilhelm R. BEYER: «Aus Hegels Familienleben», *Hegel-Jahrbuch*, 1966, p. 87.

[13] *Briefe*, IV/1, p. 238: carta de Ludwig Fischer a Ebert de 11 de julio de 1825.

[14] Véanse los extractos citados en Wilhelm R. BEYER: «Aus Hegels Familienleben», pp. 87-88. La cuestión del nombre del chico aparece en este contexto. Por razones no conocidas, Hegel se había referido siempre a Ludwig por el nombre francés Louis; su carta de 20 de julio de 1816 a Frommann registra la primera vez en que Hegel se refiere a su hijo con el nombre de Ludwig. La suegra de Hegel seguía refiriéndose a él como Louis (en cartas de 18 y 24 de mayo de 1817), aunque en una de 21 de agosto de aquel mismo año acaba finalmente llamándolo Ludwig. La familia Frommann lo llamaba Ludwig cuando el chico los dejó para vivir en la casa de Hegel en 1817, y Elisabeth ("Betty") Wesselhöft, cuñada de los Frommann, que juntamente con una hermana viuda (la Sra. Bohn) regentaba el orfanato, también lo llamaba entonces Ludwig, al igual que los otros miembros de la familia; pero a medida que sus problemas con la familia de Hegel empezaron su *crescendo* en los años 1820, Johanna Frommann se refirió a él en una carta desaprobatoria con el nombre de Louis, indicando así que también ella había acabado por verlo no como "Ludwig" (un miembro de la familia Hegel), sino como "Louis", alguien que no formaba parte de ella. Tras la ruptura con él, Hegel le prohibió que usase el apellido familiar, y así tuvo que empezar a llamarse Ludwig Fischer (el apellido de soltera de su madre), no Ludwig Hegel. Véase *Briefe*, IV/1, pp. 231-237.

[15] Véase la discusión y las cartas de Wilhelm R. BEYER: «Aus Hegels Familienleben» pp. 85-91. Véanse también los comentarios de Hegel a Frommann en *Briefe*, II, #317; *Letters*, p. 434, y el comentario de Ludwig Fischer de que una vez había sido «el primero de su clase en latín y en griego durante una cuarta parte del curso», en *Briefe*, IV/1, p. 238 (carta de Ludwig Fischer a Ebert de 11 de julio de 1825).

[16] *Briefe*, IV/1, p. 237: carta de Johanna Frommann a Betty Wesselhöft (10 de junio de 1825).

[17] *Briefe*, II, #317; *Letters*, p. 434.

[18] Ibid.

[19] *Briefe*, IV/2, #324b.

[20] *Briefe*, II, #324 ; *Letters*, p. 412.

[21] Véase *Briefe*, II, #296, p. 127n.

[22] *Briefe*, II, #310; *Letters*, p. 356.

[23] Véase Karl ROSENKRANZ: *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, pp. 299-300.

[24] Ibid., p 300; véase también *Briefe*, II, #312.

[25] Véase Wilhelm R. BEYER: «Aus Hegels Familienleben», p. 69.

[26] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #192, p. 139.

[27] Véase Wilhelm R. BEYER: «Aus Hegels Familienleben», pp. 99-100.

[28] Ibid., p. 92.

[29] Ibid., pp. 92-93 (cartas de Susanna von Tucher a Marie Hegel de 24 de mayo de 1817 y de 22 de septiembre del mismo año).

[30] Aunque sociable y amistoso y con numerosas y cordiales amistades y relaciones de un tipo u otro, no parece que Hegel tuviera muchos amigos íntimos. La gran amistad emocional de su juventud con Schelling y Hölderlin había terminado —en un caso, por la ruptura con Schelling, en el otro por la locura de Hölderlin. Su amistad con Niethammer, aunque estrecha en un sentido, nunca fue muy profunda; los dos se trataron mutuamente siempre con el apelativo formal de "usted". Así, pese a que Hegel era afable, no tuvo al parecer amigos íntimos. Al parecer, su vida familiar llenó este vacío emocional.

[31] Véase Karl ROSENKRANZ: *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, p. 300.

[32] Véase *Briefe*, I, #55; *Letters*, pp. 105-106.

[33] Véase Charles E. MCCLELLAND: *State, Society, and University in Germany: 1700-1914*, pp. 107-108.

[34] Ibid., p. 108.

[35] En términos de la universidad americana contemporánea, la antigua "facultad filosófica" alemana sería más o menos equivalente al *"college of arts and sciences"*.

[36] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #191, p. 139.

[37] Véase Charles E. MCCLELLAND: *State, Society, and University in Germany: 1700-1914*, pp. 165-170.

[38] *Briefe*, II, #325; *Letters*, p. 367.

[39] Véase Friedhelm NICOLIN: «Hegel als Professor in Heidelberg: Aus den Akten in der philosophischen Fakultät 1816-1818», en Friedhelm Nicolin, *Auf Hegels Spuren: Beiträge zur Hegel-Forschung* (ed. Lucia Sziborsky y Helmut Schneider) (Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1996), pp. 149-156. Originalmente publicado en *Hegel-Studien*, 2 (1963), pp. 71-98.

[40] Ibid., pp. 155-156.

[41] Ibid., p. 144.

[42] Ibid.

[43] Ibid., pp. 147-148.

[44] Véase Karl ROSENKRANZ: *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, p. 301. Esta descripción es una paráfrasis de la versión de Rosenkranz.

[45] Ibid. Sobre la modernidad en el modo de vestir de Hegel, véase Anne HOLLANDER: *Sex and Suits* (Nueva York: Alfred A. Knopf, 1996).

[46] Véase *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #280, p. 181.

[47] *Briefe*, II, #316; *Letters*, p. 358 (19 de abril de 1817); Butler y Seiler traducen la frase de Hegel «außerdem, daβ sich von sich selbst anders macht» como «prescindiendo del hecho de que, en cualquier caso, el curso de sus vidas había sido diferente». Este parece ser el sentido que Hegel quiere dar a sus palabras, aunque obviamente la traducción no es muy literal.

[48] Véase *Briefe*, II, 317; *Letters*, p. 434 (carta a Frommann de 19 de abril de 1817).

[49] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #275, p. 178.

[50] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #177, pp. 122-123.

[51] G. W. F. HEGEL: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, prólogo a la primera edición (1817), p. 84 (trad. Ramón Valls) (Madrid: Alianza, 1997).

[52] Véase *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #280, pp. 182-183.

[53] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #219, p. 150.

[54] Ibid.

[55] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #223, pp. 153-154. "Girar la botella" es un juego social en donde los participantes colocados en torno a una botella vacía horizontal hacen girar esta como una ruleta. La persona a la que apunte la botella cuando se detenga, tendrá que pagar una prenda.

[56] Véase *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #216, pp. 148-149 (según el relato de Boisserée).

[57] Véase *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #221, pp. 152-153 (nuevamente tomado de otro relato de Boisserée).

[58] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #235, pp. 159-160.

[59] Véase, por ejemplo, *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #276, p. 178.

[60] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #246, pp. 163-165.

[61] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #246, p. 164.

[62] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #280, p. 180.

[63] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #243, p. 162.

[64] G. W. F. HEGEL: *Introducción a las «Lecciones sobre la historia de la filosofía»* (trad. Wenceslao Roces) (México: Fondo de Cultura Económica, 1955).

[65] HEGEL: «[Über] Friedrich Heinrich Jacobis Werke. Dritter Band», *Werke*, 4, p. 431.

[66] Ibid.

[67] Ibid., pp. 432-433.

[68] Ibid., p. 435.

[69] Ibid., p. 436.

[70] Ibid., p. 433. El término en cuestión es "*Vernunftanschauung*".

[71] Ibid., p. 442.

[72] Ibid., p. 443.

[73] Ibid., pp. 445-446.

[74] Ibid., p. 446.

[75] Ibid., p. 447.

[76] Ibid., p. 449. ("A partir de sus propios recursos" traduce "*aus sich selbst*".)

[77] Ibid., p. 451.
[78] Ibid., p. 450.
[79] Ibid., p. 455.
[80] *Briefe*, II, #241; *Letters*, p. 312.
[81] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #146, p. 103.
[82] G. W. F. HEGEL: *Lecciones sobre la estética* (trad. Alfredo Brotons) (Torrejón de Ardoz: Akal, 1989).
[83] Theodore ZIOLKOWSKI: *German Romanticism and Its Institutions*, pp. 79-80.
[84] Anton THIBAUT: «Über die Notwendigkeit eines allgemeinen bürgerlichen Rechts für Deutschland», en Hans Hattenhauer (ed.), *Thibaut und Savigny: Ihre Programmatischen Schriften* (Munich: Franz Vahlen, 1973), pp. 61-94.
[85] Véase Theodore ZIOLKOWSKI: *German Romanticism and Its Institutions*, pp. 82-86, para una buena comparación entre Thibaut y Savigny.
[86] Karl Friedrich von SAVIGNY: «Von Beruf unsrer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft», en Hans Hattenhauer (ed.), *Thibaut und Savigny: Ihre Programmatischen Schriften*, pp. 95-192.
[87] Véase la discusión de la marca de historicismo en Savigny y su concepción del *Geist* en E.-W. BÖCKENFÖRDE: «Die Historische Rechtsschule und das Problem der Geschichtlichkeit des Rechtes», en su *Staat, Gesellschaft, Freiheit: Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1976), pp. 9-41.
[88] Véase James SHEEHAN: *German History: 1770-1866*, p. 405.
[89] J. F. FRIES: *Über die Gefährdung des Wohlstandes und Characters der Deutschen durch die Juden (The Danger Posed by the Jews to German Well-Being and Character)*, citado y traducido por Allen Wood en sus notas editoriales a G. W. F. HEGEL: *Elements of the Philosophy of Right* (ed. Allen W. Wood, trad. H. B. Nisbet) (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), pp. 458-459.
[90] Citado en Ernst Ludwig Theodor HENKE: *Jakob Friedrich Fries*, p. 157.
[91] Citado en Ernst Ludwig Theodor HENKE: *Jakob Friedrich Fries*, pp. 157-158.
[92] Citado en las notas a *Briefe*, #325.
[93] *Briefe*, II, #344; *Letters*, p. 633.
[94] *Briefe*, II, #344; *Letters*, p. 633.
[95] Sobre Carové, véase John Edward TOEWS: *Hegelianism*, pp. 134-140.
[96] Véase el similar análisis de James SHEEHAN en *German History: 1770-1866*, pp. 411-425.
[97] Erwin HÖLZLE: *Württemberg im Zeitalter Napoleons und der deutschen Erhebung: Eine deutsche Geschichte der Wendezeit im einzelstaatlichen Raum* (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1937), p. 188.
[98] Ibid., pp. 190-191.
[99] Ibid., p. 202.
[100] Ibid., p. 206.
[101] Ibid., p. 215.
[102] HEGEL: «Proceedings of the Estates Assembly in the Kingdom of Württemberg 1815-1816», en *Hegel's Political Writings*, p. 247; *Werke*, 4, p. 463.
[103] Ibid.

[104] HEGEL: «Proceedings of the Estates Assembly in the Kingdom of Württemberg 1815-1816», en *Hegel's Political Writings*, p. 263; *Werke*, 4, p. 482.

[105] Ibid. La frase en cuestión es *"leidliches Nebeneinanderbestehen"*, que Knox traduce libremente como *"modus vivendi"*.

[106] HEGEL: «Proceedings of the Estates Assembly in the Kingdom of Württemberg 1815-1816», en *Hegel's Political Writings*, p. 257; *Werke*, 4, p. 475. En este contexto, la traducción de Knox de *"Sinn des Staates"* como "conciencia política" no refleja demasiado bien lo que Hegel está tratando de decir.

[107] Ibid.

[108] HEGEL: «Proceedings of the Estates Assembly in the Kingdom of Württemberg 1815-1816», en *Hegel's Political Writings*, pp. 282-283; *Werke*, 4, p. 507.

[109] HEGEL: «Proceedings of the Estates Assembly in the Kingdom of Württemberg 1815-1816», en *Hegel's Political Writings*, p. 283; *Werke*, 4, p. 507.

[110] HEGEL: «Proceedings of the Estates Assembly in the Kingdom of Württemberg 1815-1816», en *Hegel's Political Writings*, p. 282; *Werke*, 4, p. 507.

[111] HEGEL: «Proceedings of the Estates Assembly in the Kingdom of Württemberg 1815-1816», en *Hegel's Political Writings*, p. 283; *Werke*, 4, p. 508.

[112] HEGEL: «Proceedings of the Estates Assembly in the Kingdom of Württemberg 1815-1816», en *Hegel's Political Writings*, p. 277; *Werke*, 4, p. 501.

[113] Véase *Briefe*, II, notas a #322, p. 420.

[114] *Briefe*, II, #327.

[115] HEGEL: «Proceedings of the Estates Assembly in the Kingdom of Württemberg 1815-1816», en *Hegel's Political Writings*, p. 265; *Werke*, 4, p. 485.

[116] Véase Thomas NIPPERDEY: *Germany from Napoleon to Bismarck: 1800-1866* (trad. Daniel Nolan) (Princeton: Princeton University Press, 1996), p. 68.

[117] HEGEL: «Proceedings of the Estates Assembly in the Kingdom of Württemberg 1815-1816», en *Hegel's Political Writings*, p. 259; *Werke*, 4, p. 478.

[118] *Briefe*, II, notas a #292, p. 409.

[119] *Briefe*, II, notas a #278, p. 398.

[120] *Briefe*, II, #326.

[121] *Briefe*, II, #347; *Letters*, p. 413; véase también Hermann KELLENBENZ: «Zahlungsmittel, Maβe und Gewichte seit 1800», en Hermann Aubin y Wolfgang Zorn: *Handbuch der deutschen Wirtschaft-und Sozialgeschichte* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1976), vol. 2, p. 936. Según el cálculo de Kellenbenz, equivaldría a unos 3.000 florines, pero Hegel debía de tener seguramente información más precisa.

[122] *Briefe*, II, #328; *Letters*, pp. 379-380; para el cambio de federicos de oro a táleros, véase Hermann KELLENBENZ: «Zahlungsmittel, Maβe und Gewichte seit 1800», p. 936.

[123] *Briefe*, II, #331.

[124] *Briefe*, II, #332. La carta del ministro de Cultura fue firmada el 16 de marzo, pero no fue franqueada hasta el día 26.

[125] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #259, p. 171.

[126] La carta es citada en Karl ROSENKRANZ: *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, p. 319. (Desde entonces, esta carta se ha perdido.)

[127] *Briefe*, II, #339; notas a #343, p. 428.

[128] *Briefe*, II, notas a #331, p. 424.

[129] *Briefe*, II, #340.

[130] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #264, p. 173.

[131] Aunque "punto focal" no sea exactamente una traducción literal de "*Mittelpunkt*" —"punto medio" o "punto central" serían más literales— la idea de un "punto focal" captura el sentido que tanto Hegel como Schelling le daban al uso de ese término.

[132] *Briefe*, II, #347; *Letters*, p. 412.

[133] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #283, p. 184.

[134] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #286, p. 185.

[135] Véase Wilhelm R. BEYER: «Aus Hegels Familienleben», *Hegel-Jahrbuch*, 1966, p. 72.

[136] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #273, p. 177.

10. BERLÍN: REFORMA Y REPRESIÓN EN EL PUNTO FOCAL (1818-1821)

[1] Véase Thomas NIPPERDEY: *Germany from Napoleon to Bismarck 1800-1866*, p. 11.

[2] Véase Robert BERDAHL: *The Politics of the Prussian Nobility: The Development of a Conservative Ideology, 1770-1848* (Princeton: Princeton University Press, 1988), pp. 107-109.

[3] Véase James SHEEHAN: *German History: 1770-1866*, p. 424.

[4] HEGEL había defendido ya algo similar en su ensayo no publicado sobre «La Constitución alemana» más o menos en los años del cambio de siglo; las ideas reformadoras de Stein encontraron así un profundo eco en él.

[5] STEIN citaba el estudio sobre Inglaterra del conde Ivernois en su «Nassauer Denkschrift» de junio de 1807. Véase Robert BERDAHL: *The Politics of the Prussian Nobility*, pp. 110-113.

[6] Véanse James SHEEHAN: *German History: 1770-1866*, pp. 299-301; Thomas NIPPERDEY: *Germany from Napoleon to Bismarck 1800-1866*, p. 26-31.

[7] Véase Reinhart KOSELLECK: *Preußen zwischen Reform und Revolution: Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848* (Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1975), pp. 560-564.

[8] Véase Mack WALKER: *German Hometowns*, pp. 265-267.

[9] Véase Thomas NIPPERDEY: *Germany from Napoleon to Bismarck 1800-1866*, p. 25.

[10] Ibid., p. 306.

[11] Véase Mack WALKER: *German Hometowns*, pp. 265-266; véase también Reinhart KOSELLECK: *Preußen zwischen Reform und Revolution*, pp. 560-575.

[12] Sobre la extendida noción de que el poderío de Prusia iba a consistir en "inteligencia" y "poder espiritual", véase *Preußen zwischen Reform und Revolution*, pp. 398-410.

[13] Véase la discusión sobre su fundación en Theodore ZIOLKOWSKI: *German Romanticism and Its Institutions*, pp. 286-294; Ziolkowski traza muy explícitamente las conexiones entre Berlín y Jena.

[14] Friedrich SCHLEIERMACHER: «Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn, nebst einem Anhang über eine neu zu errichtende», en Ernst Anrich (ed.): *Die Idee der deutschen Universität* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964), p. 251.

[15] Véase Charles E. McCLELLAND: *State, Society, and University in Germany: 1700-1914*, pp. 206-211.

[16] Citado en Theodore ZIOLKOWSKI: *German Romanticicm and Its Institutions*, p. 306.

[17] Véase Max LENZ: *Geschichte der königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin* (Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, 1910), vol. 1, p. 403.

[18] Véase Theodore ZIOLKOWSKI: *German Romanticism and Its Institutions*, p. 306.

[19] Ibid.

[20] HEGEL: «Rede zum Antritt des philosophischen Lehramtes an der Universität Heidelberg», en G. W. F. HEGEL: *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)* (ed. Walter Jaeschke) en *Gesammelte Werke* (ed. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, 1995), p. 4.

[21] HEGEL: «Rede zum Antritt des philosophischen Lehramtes an der Universität Berlin», en Hegel: *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)* en *Gesammelte Werke*, pp. 12-13, Hegel: *Berliner Schriften: 1818-1831* (ed. Johannes Hoffmeister), p. 4.

[22] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #290, p. 189. A finales de la década de 1820 fueron publicadas las obras póstumas de Solger, y cuando las reseñó, Hegel se sintió un tanto molesto ante los francos comentarios de Solger sobre su llegada a Berlín. Véase HEGEL: «Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel», *Werke*, 11, p. 264.

[23] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #291, p. 190.

[24] *Briefe*, II, #354.

[25] *Briefe*, II, #355; *Letters*, p. 442.

[26] Andreas ARNDT y Wolfgang VIRMOND: «Hegel und die "Gesetzlose Gesellschaft"», *Hegel-Studien*, 20 (1985), pp. 113-116.

[27] *Briefe*, II, #359; *Letters*, p. 450.

[28] Véase *Briefe*, IV/I, p. 204 («Haushalt 1819»).

[29] El propio término "Biedermeier" tenía originalmente una connotación peyorativa y no empezó a utilizarse hasta la década de 1850, unos veinte años después de la muerte de Hegel; al descubrir ciertos poemas realmente malos escritos por un maestro de escuela de un pueblecito —tan malos eran que resultaban cómicos— dos desconocidos los publicaron bajo el pseudónimo de Gottlob Biedermeier en una revista humorística. El término sirvió para caracterizar un estilo de vida que la gente de la segunda mitad del siglo XIX miraba al principio con ironía, y luego, más tarde, con nostalgia. Véase James SHEEHAN: *German History: 1770-1866*, p. 536.

[30] Véase Wilhelm R. BEYER: «Aus Hegels Familienleben», *Hegel-Jahrbuch*, 1966, p. 68.

[31] Véase *Briefe*, III, #555; *Letters*, p. 645.

[32] Véase *Briefe*, IV/1, pp. 205-207 («Haushalt 1819»).

[33] Véase *Briefe*, IV/1, p. 206 («Haushalt 1819»).

[34] *Briefe*, II, notas a #355, p. 431.

[35] Véase Wilhelm R. BEYER: «Aus Hegels Familienleben», *Hegel-Jahrbuch*, 1966, pp. 89-90.

[36] Véase *Briefe*, IV/1, p. 206 («Haushalt 1819»).

[37] *Briefe*, II, #355; *Letters*, p. 443.

[38] Véase Thomas NIPPERDEY: *Germany from Napoleon to Bismarck 1800-1866*, p. 246.

[39] Ibid., p. 247.

[40] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #295, p. 192.

[41] Véase Ernst Ludwig Theodor HENKE: *Jakob Friedrich Fries*, p. 207.

[42] Véase *Briefe*, II, notas a #358, pp. 432-442; Hoffmeister da una detallada descripción de las circunstancias que rodearon el arresto de Asverus.

[43] *Briefe*, II, #358; *Letters*, p. 449.

[44] Véase *Briefe*, II, notas a #358, pp. 438-440.

[45] *Briefe*, II, notas a #358, p. 437.

[46] *Briefe*, IV/1, p. 207 («Haushalt 1819»).

[47] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #307a, pp. 198-199.

[48] Véase *Briefe*, II, #433; *Letters*, p. 582.

[49] Véase *Briefe*, II, notas a #359, p. 445.

[50] Véase Thomas NIPPERDEY: *Germany from Napoleon to Bismarck: 1800-1866*, p. 39; véase también James SHEEHAN: *German History: 1770-1866*, pp. 408-409, 422-423.

[51] Véase Leonard KRIEGER: *The German Idea of Freedom: History of a Political Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1957), pp. 222-223.

[52] Citado en Hans-Christian LUCAS y Udo RAMEIL: «Furcht vor der Zensur? Zur Entstehungs-und Druckgeschichte von Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts», *Hegel-Studien*, 15 (1980), p. 71.

[53] Ibid., pp. 71-72.

[54] Ibid., pp. 72-73.

[55] Véase *Briefe*, II, notas a #359, pp. 444-445.

[56] Véase el relato en Ernst Ludwig Theodor HENKE: *Jakob Friedrich Fries*, pp. 207-208.

[57] *Briefe*, II, notas a #359, p. 446.

[58] G. W. F. HEGEL: *Berliner Schriften: 1818-1831* (ed. Johannes Hoffmeister) (Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1956), pp. 582-583.

[59] Ibid.

[60] *Briefe*, II, notas a #377, p. 460.

[61] *Briefe*, II, #359; *Letters*, p. 451.

[62] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #307b, p. 199.

[63] *Briefe*, II, notas a #377, p. 460.

[64] *Briefe*, II, notas a #377, p. 462.

[65] Véase *Briefe*, II, #382, en la cual Hermann Friedrich Wilhelm Hinrichs informa a Hegel sobre el rechazo de Carové como *Privatdozent*.

[66] HEGEL: *Berliner Schriften: 1818-1831*, p. 598. Hegel le cuenta en una carta

a Niethammer que Von Henning ha estado encarcelado durante diez semanas. *Briefe*, II, #390; *Letters*, p. 470.

[67] Karl ROSENKRANZ: *Hegels Leben*, p. 338. La anécdota proviene de Rosenkranz, que no cita su origen; véanse pp. 338-339. Rosenkranz observaba que «una bala del vigilante pudo haber alcanzado muy fácilmente al hombre que se esforzaba por controlar a los demagogos» (p. 338). Rosenkranz está aludiendo a la idea que él mismo ayudó a popularizar: que Hegel trataba de "curar" de hecho a los jóvenes de sus tendencias demagógicas con su filosofía conciliatoria. Denis Bradley tradujo la cita en latín para mí.

[68] HEGEL: *Berliner Schriften: 1818-1831*, pp. 598-607. Después de la muerte de Hegel y habiendo sido promovido a profesor "ordinario", Henning abandonó el hegelianismo y se unió a las fuerzas de la reacción.

[69] Véase *Briefe*, notas a #377, p. 471.

[70] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #304, p. 197.

[71] Sobre Sillery, véase Hugh JOHNSON: *Vintage: The Story of Wine*, p. 332. Los viñedos fueron vendidos luego a Moët tras la revolución de 1848 y el resultante saqueo del castillo; el nombre de "Sillery" se desvaneció por completo.

[72] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #323, p. 214.

[73] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenosen*, #457, p. 299.

[74] Véanse las reminiscencias del diario de Förster en *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #326, pp. 215-216.

[75] Véase H. S. HARRIS: *Night Thoughts*, p. xxii

[76] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #326, p. 216.

[77] Véase *Briefe*, II, notas a #389, p. 482.

[78] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #336, p. 222.

[79] Esta caracterización de Hegel ha sido notablemente discutida por Jacques D'HONDT: *Hegel in His Time: Berlin 1818-1831* (trad. John Burbridge con Nelson Roland y Judith Levasseur) (Lewiston, Nueva York: Broadview Press, 1988).

[80] Los recuerdos de Ranke están citados en John Edward TOEWS: *Hegelianism, 1805-1841*, p. 60.

[81] HEGEL: «Über die Einrichtung einer kritischen Zeitschrift für Literatur», *Werke*, 2, p. 10.

[82] Ibid., p. 15.

[83] Ibid., pp. 14-15.

[84] Ibid., p. 21.

[85] Véase *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #314, p. 203.

[86] Véase Hans-Christian LUCAS y Udo RAMEIL: «Furcht vor der Zensur? Zur Entstehungs-und Druckgeschichte von Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts», p. 91.

[87] Acepto aquí lo que creo que son argumentos conclusivos (sobre lo que Hegel sabía de los decretos y la época en que los conoció) que presentan Hans-Christian LUCAS y Udo RAMEIL en «Furcht vor der Zensur? Zur Entstehungs-und Druckgeschichte von Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts». Los argumentos de Lucas y Rameil ayudan también a socavar con-

clusivamente la idea, compartida por mucha gente de ideologías diversas, de que la obra publicada de Hegel es más "reaccionaria" y monárquica, y que sus conferencias o lecciones son "liberales" y más "republicanas".

[88] HEGEL: *Principios de la filosofía del derecho* (trad. Juan Luis Vermal; Barcelona: Edhasa, 1988), pp. 46-50.

[89] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #332, p. 220.

[90] *Elementos de la filosofía del derecho*, p. 51.

[91] HEGEL: *Wissenschaft der Logik*, en *Werke*, 6, p. 208; *Ciencia de la lógica*, en *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (trad. Ramón Valls) (Madrid: Alianza, 1997).

[92] Véase la discusión de Robert PIPPIN sobre esta cuestión en su «Hegel's Ethical Rationalism», en Robert Pippin: *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*, pp. 438-440.

[93] Véase la excelente discusión sobre Haller, especialmente de su inesperada modernidad, en Robert BERDAHL: *The Politics of the Prussian Nobility*, pp. 232-246. Una buena y muy breve exposición de Haller y de la corte puede encontrarse en Jacques D'HONDT: *Hegel in His Time: Berlin 1818-1831*, pp. 72-77.

[94] HEGEL: *Elementos de la filosofía del derecho*, §258 (p. 321n).

[95] Véanse las revisiones contemporáneas reunidas en Manfred RIEDEL (ed.): *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1975), pp. 53-206.

[96] H. E. G. PAULUS: recensión de los *Principios de la filosofía del derecho* en el *Heidelberger Jahrbücher für Literatur* (1821), reimpreso en Manfred Riedel (ed.): *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, véanse pp. 54-55.

[97] Una comparación directa del contenido de la *Filosofía del derecho* de Hegel y el programa prusiano de reforma, aparece en las notas informativas editoriales de Allen Wood en G. W. F. HEGEL: *Elements of the Philosophy of Right*. Wood demuestra la clara afinidad existente entre el texto de Hegel y los objetivos de los reformadores prusianos tales como Stein.

[98] Citado y discutido por Friedhelm NICOLIN: «Der erste Lexicon-Artikel über Hegel (1824)», en Friedhelm NICOLIN: *Auf Hegels Spuren: Beiträge zur Hegel-Forschung*, p. 212. Es muy interesante observar que en la expresión "clase dirigente" (*"herrschenden Classe"*) utiliza la palabra *"Classe"* y no *"Stände"* ("estados/estamentos"), el término que el propio Hegel prefería cuando hablaba de unidades sociales en una sociedad civil orgánicamente organizada. La versión de 1827 del artículo del Lexicon (con solo ligeros cambios) está reimpresa en *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #559, pp. 363-371.

[99] Esto seguía siendo subrayado en 1820; véase *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #324, p. 214.

[100] Véanse las observaciones de Karl Ludwig MICHELET sobre el modo en que Jean Pierre Friedrich ANCILLON lo ponía en guardia contra Hegel en *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #325, p. 214.

[101] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #328, p. 218.

[102] Véase *Briefe*, IV/1, p. 205 («Haushalt 1819»).

[103] Véase la carta de HEGEL a su hermana, *Briefe*, II, #395; *Letters*, p. 419.

[104] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #317, pp. 209-210.

[105] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #708, p. 453.

[106] Ibid. Véase también el panorama de la vida social de Hegel en Berlín en Friedrich HOGEMANN: «Geselligkeit», en Otto Pöggeler (ed.): *Hegel in Berlin: Preußische Kulturpolitik und idealistische Ästhetik: Zum 150. Todestags des Philosophen* (Berlín: Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, 1981), pp. 57-63.

[107] Véase *Briefe*, II, #388.

[108] HEGEL: *Berliner Schriften: 1818-1831*, pp. 587-592.

[109] Ibid., p. 597.

[110] Ibid., p. 597.

[111] *Briefe*, II, #390; *Letters*, p. 467.

[112] Ibid.

[113] *Briefe*, II, #390; *Letters*, p. 470.

[114] Ibid.

[115] *Briefe*, II, #390; *Letters*, p.469.

11. LA *FILOSOFÍA DEL DERECHO* DE HEGEL: LA LIBERTAD, LA HISTORIA Y EL ESTADO MODERNO EUROPEO

[1] El curso empezaba con una doctrina general del "derecho", continuaba tratando los elementos básicos del "derecho" en términos de propiedad e intercambio, luego pasaba a ocuparse del "Estado" y de la "sociedad en el Estado", tras lo cual concluía con una «Doctrina de los deberes o la moral», estructurada de un modo parcialmente kantiano según las líneas de los diferentes deberes de virtud (deberes para con uno mismo y para con los otros, con añadidos hegelianos relativos a deberes familiares y cívicos) —todo lo cual llevaba impreso, por supuesto, un marcado tinte hegeliano—. No es de extrañar que Hegel estuviese tan influido por la *Metafísica de la ética* de Kant. Ya había escrito un largo comentario sobre ella en sus días de Frankfurt, cuyo manuscrito desapareció posteriormente. Por otra parte, dada la absoluta falta de tiempo que tenía en Nuremberg, y dado también el fragmentario estado de los manuscritos de sus lecciones sobre este tema en 1806, Hegel pudo haber decidido que al no disponer del suficiente tiempo para elaborar algo completamente nuevo sobre el tema, sería más prudente basar sus dictados en Nuremberg en aquel antiguo manuscrito.

[2] *Briefe*, I, #29; *Letters*, p. 64.

[3] HEGEL: *Principios de la filosofía del derecho* (trad. Juan Luis Vermal) §4. Compárese esto con la propia afirmación de Kant en la *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (*Werke*, 7, p. 41): «La voluntad no es otra cosa que razón práctica» *(Fundamentación de la metafísica de las costumbres)* (A412, 30).

[4] Como HEGEL decía en sus dictados de Nuremberg: «Si yo actúo sobre la base de la autoridad de otros, la acción no es totalmente mía, una convicción ajena está actuando en mí», G. W. F. Hegel: «Rechts-, Pflichten-, und Religionslehre für die Unterklasse», en *Werke*, 4, §23, p. 229.

[5] El propio KANT en su *Crítica del juicio*, por ejemplo, había caracterizado el "fin final" del mundo como «el bien más alto posible *en el mundo* que nos es posible alcanzar mediante la libertad», llegando incluso a decir que para

los seres racionales «el supremo bien *del mundo* consiste [...] en la reunión de felicidad universal con la moralidad conforme a la ley». Immanuel Kant: *Crítica del juicio* (trad. Manuel García Morente) (Madrid: Espasa-Calpe, 1995), §87, p. 442, y §88, p. 446. (Las cursivas son mías.) Formulaciones similares ocurren en el ensayo «On the Common Saying: "This May Be True in Theory, but It Does Not Apply in Practice"», en *Kant's Political Writings* (trad. H. B. Nisbet, ed. Hans Reiss) (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), pp. 61-92. Sobre el propio giro del pensamiento de Kant sobre "el mayor bien" desde una concepción teológica a una concepción más implantada en el mundo, véase Andrews REATH: «Two Conceptions of the Highest Good in Kant», *Journal of the History of Philosophy*, vol. 6, n.º 4 (octubre de 1988), pp. 593-619.

[6] *Principios de la filosofía del derecho*, §124.

[7] HEGEL dice, por ejemplo, en sus conferencias sobre la filosofía de la historia universal: los individuos históricos «no han sido lo que se dice comúnmente dichosos. Tampoco quisieron serlo, sino solo cumplir su fin; y la consecución de su fin se ha realizado mediante su penoso trabajo. Han sabido satisfacerse y realizar su fin, el fin universal [...]. No es, por tanto, la dicha lo que eligen, sino el esfuerzo, la lucha, el trabajo por su fin. Cuando llegan a alcanzar su fin, no pasan al tranquilo goce, no son dichosos. Lo que son ha sido su obra. Esta su pasión ha constituido el ámbito de su naturaleza, todo su carácter». G. W. F. Hegel: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (trad. José Gaos) (Madrid: *Revista de Occidente*, 4.ª ed., 1974), p. 93. En su recensión en 1827 de Wilhelm von Humboldt en los *Jahrbücher für wissenschaftlichen Kritik* («Über die unter den Namen Bhagavad-Ghita bekannte Episode des Mahabharata von Wilhelm von Humboldt»), Hegel introdujo también las siguientes distinciones: «La actualización de un fin es un logro *(Gelingen)*; que la acción tenga éxito *(Erfolg)* es una *satisfacción (Befriedigung)*: un fruto inseparable de la acción completada». Véase, *Werke*, 11, p. 152.

[8] Véase ARISTÓTELES: *Ética Nicomaquea* (trad. Julio Pallí) (Madrid: Gredos, 1985).

[9] HEGEL: *Principios de la filosofía del derecho*, §137, §139.

[10] HEGEL: *Principios de la filosofía del derecho*, §137.

[11] HEGEL: *Principios de la filosofía del derecho*, §150 (agregado).

[12] En los comentarios marginales a su copia de la *Filosofía del derecho*, HEGEL anotó de su puño y letra, para su uso personal en sus lecciones, frases como «El hombre, según su individualidad, [debe] respetar y afirmar a la mujer *como igual en sí* [...] [en el matrimonio]. Igualdad, mismidad de los derechos y de los deberes. El hombre no debe valer más que la mujer», y que «nada como la poligamia favorece la esclavitud de las mujeres, mientras que la caballería las eleva injustificadamente a un plano superior al de los hombres». Hegel está hablando aquí de "hombre" y "mujer" en el evidente sentido de "marido" y "esposa". *Fundamentos de la filosofía del derecho*, §167, p. 585 (trad. Carlos Díaz) (Madrid: Libertarias/Prodhufi, 1993).

[13] HEGEL: *Principios de la filosofía del derecho*, §166 (agregado). (Trad. Juan Luis Vermal) (Barcelona: Edhasa, 1988).

[14] HEGEL: *Principios de la filosofía del derecho*, §166.

[15] Ibid. En sus comentarios marginales, HEGEL escribe: «La *condición* de la mujer es *ama de casa*», *Fundamentos de la filosofía del derecho*, §167, p. 585 (Madrid: Libertarias/Prodhufi).

[16] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #489, p. 332.

[17] HEGEL: *Principios de la filosofía del derecho*, §174 (agregado).

[18] HEGEL: *Lectures on Natural Right and Political Science: The First Philosophy of Right: Heidelberg 1817-1818 with additions from the Lectures of 1818-1819* (trad. J. Michael Stewart y Peter Hodgson) (Berkeley: University of California Press, 1995), p. 169.

[19] HEGEL: *Principios de la filosofía del derecho*, §185.

[20] El mismo término *"Junker"* es una antigua contracción prusiana del viejo alemán *"juncherro"*, *"Jung Herr"*, es decir, "joven señor".

[21] HEGEL: *Lectures on Natural Right and Political Science: The First Philosophy of Right: Heidelberg 1817-1818 with additions from the Lectures of 1818-1819* (trad. J. Michael Stewart y Peter Hodgson) (Berkeley: University of California Press, 1995), p. 169.

[22] Véase HEGEL: *Principios de la filosofía del derecho*, §192 (agregado).

[23] Las observaciones sobre el campesinado son tanto más chocantes por cuanto Hegel no deja de observar (al menos en sus lecciones) el modo en que la moderna agricultura está cambiando rápidamente desde la antigua forma de cultivo tradicionalmente familar, hasta los nuevos modos de «cultivar la tierra de una manera reflexiva, como si fuera una fábrica», y sobre la transformación que estaba experimentando la vida rural, que de día en día iba recordando menos al antiguo "estamento" campesino para asemejarse más al "estamento" comercial de los tiempos modernos. Mas, en todo caso, Hegel sigue fiel a su firme creencia de que la necesaria dependencia de la naturaleza asociada con el estamento agricultor conservaría el modo tradicional de auto-entendimiento del campesino, pese a la evidencia en contra que, curiosamente, él mismo detectaba.

[24] Véase HEGEL: *Principios de la filosofía del derecho*, §206.

[25] HEGEL: *Principios de la filosofía del derecho*, §211.

[26] HEGEL: *Principios de la filosofía del derecho*, §228.

[27] HEGEL: *Principios de la filosofía del derecho*, §209.

[28] HEGEL: *Principios de la filosofía del derecho*, §270.

[29] Ibid.

[30] Ibid.

[31] Véase HEGEL: *Principios de la filosofía del derecho*, §297 (agregado).

[32] HEGEL: *Principios de la filosofía del derecho*, §290 y agregado.

[33] La línea que viene de Schiller está citada tanto en las lecciones sobre filosofía de la historia como en el §548 de la *Enciclopedia* de Hegel (§448 en la edición de 1817 de la *Enciclopedia*): pero solo mencionada en la *Filosofía del derecho*.

[34] HEGEL: *Principios de la filosofía del derecho*, §342.

[35] HEGEL: *Principios de la filosofía del derecho*, §343.

[36] HEGEL: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal: Introducción*; *Vor-*

lesungen über die Philosophie der Weltgeschichte: Band I: Die Vernunft in der Geschichte, p. 63.

[37] HEGEL: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal: Introducción; Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte: Band I: Die Vernunft in der Geschichte*, p. 243.

[38] HEGEL: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal: Introducción; Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte: Band I: Die Vernunft in der Geschichte*, p. 109.

[39] G. W. F. HEGEL: *Fenomenología del espíritu* (Tercera Parte de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*) (trad. Ramón Valls) (Madrid: Alianza, 1997); *Enzyklopädie*, §393 *Zusatz*.

[40] HEGEL: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal: Introducción; Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte: Band I: Die Vernunft in der Geschichte*, p. 262.

12. CONSOLIDACIÓN: BERLÍN, BRUSELAS, VIENA (1821-1824)

[1] Véase *Briefe*, II, #395; *Letters*, pp. 417-419; la carta es discutida en el capítulo siete de este libro.

[2] Véase *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #336, p. 222; #357, p. 230.

[3] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #357, p. 230.

[4] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #363, p. 235.

[5] Véase Wilhelm R. BEYER: «Aus Hegels Familienleben», p. 73.

[6] Karl ROSENKRANZ: *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, p. 336.

[7] Ibid., p. 337.

[8] Ibid.

[9] *Briefe*, II, #409; *Letters*, p. 486.

[10] HEGEL: «Vorrede zu Hinrichs Religionsphilosophie», *Werke*, 11, p. 42.

[11] Ibid., p. 43.

[12] Ibid., pp. 45-46.

[13] Ibid., pp. 48-49.

[14] Ibid., p. 59.

[15] Ibid., p. 57.

[16] Ibid., p. 60.

[17] Ibid.

[18] Ibid., pp. 61-63.

[19] Ibid., p. 58.

[20] Ibid., p. 61.

[21] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #349, p. 227.

[22] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #385, p. 245.

[23] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #378, p. 242.

[24] Véase *Briefe*, II, notas a #421, p. 498.

[25] HEGEL: «Über den Unterricht in der Philosophie auf Gymnasien», *Werke*, 11, p. 32; *Letters*, p. 391.

[26] Véase HEGEL: «Über den Unterricht in der Philosophie auf Gymnasien», *Werke*, 11, p. 33; *Letters*, p. 391.

[27] Véanse los recuerdos de Karl Hegel sobre las decisiones de su familia en esta cuestión, citadas por NICOLIN en *Briefe*, IV/1, p. 334 (nota a #106).

[28] Véase *Briefe*, II, #421; *Letters*, p. 474.

[29] *Briefe*, II, #413; *Letters*, p. 576.

[30] Véase Otto PÖGGELER: «Preußische Rheinlande, Vereinigte Niederlande», en Otto Pöggeler (ed.): *Hegel in Berlin: Preußische Kulturpolitik und idealistische Ästhetik: Zum 150. Todestags des Philosophen*, p. 146.

[31] Véase *Briefe*, I, #40; *Letters*, p. 67.

[32] Véase *Briefe*, II, #431; *Letters*, p. 580.

[33] Véase *Briefe*, II, #432. (Esta variante no aparece en *Letters*.)

[34] *Briefe*, III, #487; *Letters*, p. 602.

[35] *Briefe*, II, #433; *Letters*, p. 581.

[36] Véase *Briefe*, II, #436; *Letters*, p. 585.

[37] Véase *Briefe*, II, #434; *Letters*, p. 582.

[38] Véase *Briefe*, II, #436; *Letters*, p. 584.

[39] Véase *Briefe*, II, notas a #436, p. 505.

[40] Véase *Briefe*, II, #436; *Letters*, p. 585.

[41] *Briefe*, II, #437; *Letters*, p. 595.

[42] Véase *Briefe*, II, #438; *Letters*, pp. 596-599.

[43] Ibid.

[44] Véase *Briefe*, II, #440; *Letters*, p. 600.

[45] Véase *Briefe*, II, #443; *Letters*, p. 580a.

[46] Reinhart KOSELLECK: *Preußen zwischen Reform und Revolution*, p. 278.

[47] Véase *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #388, p. 257.

[48] Véase la explicación de STIEGLITZ en *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #411, pp. 267-268.

[49] Véase *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #393, p. 259.

[50] Véase *Briefe*, III, #451; *Letters*, p. 451.

[51] Véase la referencia de Johannes Schulze a la deteriorada salud de Hegel en su carta a Von Kamptz pidiéndole autorización para sufragarle a Hegel los gastos de un viaje de recuperación. Citado en Inge BLANK: «Dokumente zur Hegels Reise nach Österreich», *Hegel-Studien*, vol. 16, 1981, pp. 47-48. Hegel se queja ante Van Ghert de sus frecuentes dolores de cabeza en una carta fechada en 4 de abril de 1823: *Briefe*, III, #447; *Letters*, p. 603.

[52] Véase *Briefe*, I, #40; *Letters*, p. 67.

[53] Citado en Kurt Rainer MEIST: «Halykonische Tage in Wien», en Otto Pöggeler (ed.): *Hegel in Berlin*, pp. 154-156.

[54] *Briefe*, III, #476; *Letters*, p. 610.

[55] *Briefe*, III, #478; *Letters*, pp. 612-613.

[56] Véase Gunter SCHOLZ: «Musikalische Erfahrungen in Oper und Singakademie», en Otto Pöggeler (ed.): *Hegel in Berlin*, pp. 86-94.

[57] *Briefe*, III, #479; *Letters*, pp. 616-617.

[58] *Briefe*, III, #479, #480; *Letters*, pp. 616-617, 618.

[59] Véase *Briefe*, III, #479; *Letters*, p. 618.

[60] *Briefe*, III, #480; *Letters*, p. 620.
[61] *Briefe*, III, #481; *Letters*, p. 624. ("Gargantas" traduce *"Kehlen"*, que igualmente podría haberse traducido como "voces", como hacen Butler y Seiler.)
[62] *Briefe*, III, #481; *Letters*, p. 624.
[63] Ibid.
[64] *Briefe*, III, #483; *Letters*, p. 627.
[65] *Briefe*, III, #481; *Letters*, p. 623.
[66] Véase *Briefe*, III, #482; *Letters*, p. 626.
[67] *Briefe*, III, #483; *Letters*, p. 629.
[68] Ibid.
[69] *Briefe*, III, #482; *Letters*, p. 626.
[70] *Briefe*, III, #483; *Letters*, p. 629.
[71] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #415, pp. 271-272.

13. AFIRMACIÓN: BERLÍN, PARÍS (1824-1827)

[1] Varnhagen von ENSE decía en su diario (11 de noviembre de 1824): «Todo el mundo está convencido de su inocencia; el profesor Hegel, que habló con él en Dresde, lo jura». *Briefe*, III, notas a # 486, p. 376.
[2] La carta de Franchet-Desperey está impresa en Jacques D'HONDT: *Hegel in His Time: Berlin 1818-1831*, p. 134; la discusión de D'Hondt del caso Cousin es muy instructiva; véanse pp. 133-162. D'Hondt basa gran parte de su exposición en el material reunido por Hoffmeister en *Briefe*, notas a #486, pp. 374-378.
[3] Véase Jacques D'HONDT: *Hegel in His Time: Berlin 1818-1831*, p. 136.
[4] Ibid., pp. 137-140.
[5] *Briefe*, notas a #486, pp. 375-376.
[6] *Briefe*, notas a #486, p. 376.
[7] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #435, p. 285.
[8] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #435, p. 282. La frase es *"echte Stiftler"*.
[9] Véase HEGEL: *Berliner Schriften: 1818-1831*, pp. 585-587.
[10] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #442, pp. 290-291 (de una carta de Hotho a Victor Cousin, 1 de abril de 1826).
[11] Ibid. Haym era el portador de las quejas del capellán, Hotho el de los estudiantes. La versión de Haym fue publicada en 1857, veintiséis años después de la muerte de Hegel. Tal vez Haym presentara su queja después de haber sido alertado por los estudiantes.
[12] HEGEL: «Über eine Anklage wegen öffentlicher Verunglimpfung der katholischen Religion», *Werke*, 11, p. 69.
[13] Véase Hermann KLENNER y Gerhard OBERKOFLER: «Zwei Savigny-Voten über Eduard Gans nebst Chronologie und Bibliographie», en *Weltgeschichte* (ed. Hans-Heinz Holz y Domenico Losurdo) (Bonn: Pahl-Rugenstein Verlag Nachfolger, 1993), p. 133.
[14] Véase John Edward TOEWS: *Hegelianism*, p. 110. Toews ofrece una breve

y excelente biografía de Gans. Otra biografía de Gans asimismo breve es la de Michael H. HOFFHEIMER: *Eduard Gans and the Hegelian Philosophy of Law* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1995), pp. 1-10.

[15] Citado en John Edward TOEWS: *Hegelianism*, p. 111.

[16] Véase la cronología en Hermann KLENNER y Gerhard OBERKOFLER: «Zwei Savigny-Voten über Eduard Gans nebst Chronologie und Bibliographie», en *Weltgeschichte* (ed. Hans-Heinz Holz y Domenico Losurdo) (Bonn: Pahl-Rugenstein Verlag Nachfolger, 1993), pp. 132-146.

[17] Friedrich von SAVIGNY: carta de 7 de agosto de 1821 en Hermann Klenner y Gerhard Oberkofler: «Zwei Savigny-Voten über Eduard Gans nebst Chronologie und Bibliographie», p. 125.

[18] Ibid.

[19] Ibid.

[20] Ibid., p. 128.

[21] Véase John Edward TOEWS: *Hegelianism*, p. 128.

[22] Citado en S. S. PRAWER: *Heine's Jewish Comedy: A Study of His Portraits of Jews and Judaism* (Oxford: Clarendon Press, 1983), p. 29. Heine y Gans compartieron durante algún tiempo la idea de un éxodo judío desde Alemania a una nueva patria; Heine llegó incluso a fantasear con la idea de que Gans liderase tal expedición a Jerusalén.

[23] Véase *Briefe*, III, #464.

[24] Véase Friedrich HOGEMANN: «Die Entstehung der "Sozietät" und der "Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik"», en Christoph Jamme (ed.): *Die «Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik»: Hegels Berliner Gegenakademie* (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1994), p. 60.

[25] Véase *Briefe*, III, notas a #515, pp. 391-392.

[26] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #577, p. 386.

[27] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #658, p. 425. Era también la combinación de bata y boina lo que provocaba la descripción de Hegel como el *"echte Stiftler"*, el "típico seminarista", el seminarista "hasta la médula" de Tubinga. El hijo de Hegel Immanuel encontraba "agradable" el famoso (y a menudo reproducido) retrato de Hegel de Johann Jakob Schlesinger, excepto que "la boca", según él, estaba mal captada, y los "ojos" eran demasiado "penetrantes". Véase Willi Ferdinand BECKER: «Hegels Hinterlassene Schriften im Briefwechsel seines Sohnes Immanuel», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, pp. 605-606.

[28] Véase *Briefe*, III, notas a #515, p. 392.

[29] Véase *Briefe*, III, notas a #515, p. 393.

[30] Véase *Briefe*, III, notas a #515, p. 394.

[31] Para el papel de Gans en la fundación de la revista y su preferencia por *Le Globe*, véase Norbert WASZEK: «Eduard Gans, die "Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik" und die französische Publizistik der Zeit», en Christoph Jamme (ed.): *Die «Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik»*, pp. 93-118; sobre la relación del «Anuario» con el *Journal des Savants*, véase Jacques D'HONDT: «Hegel und das "Journal des savants"», en Christoph Jamme (ed.): *Die «Jahr-*

bücher für wissenschaftliche Kritik», pp. 119-144; sobre la naturaleza de *Le Globe*, véase François FURET: *Revolutionary France: 1770-1880*, pp. 315-320.

[32] Véase *Briefe*, III, notas a #515, p. 398.

[33] Véase Sibylle OBENAUS: «Berliner Allgemeine Literaturzeitung oder "Hegelblatt"?», en Christoph Jamme (ed.): *Die «Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik»*, pp. 15-56.

[34] *Briefe*, III, #552; *Letters*, p. 529.

[35] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #499, p. 339.

[36] Citado en S. S. PRAWER: *Heine's Jewish Comedy*, p. 12. El retrato que hizo Heine de Gans tal como lo presenta Prawer es extremadamente importante para entender el trasfondo de la comunidad judía de Berlín que Hegel conocía tan bien.

[37] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #448, p. 294.

[38] Max LENZ: *Geschichte der königlichen Friedrich-Wilhelm-Universität zu Berlin*, pp. 512-514.

[39] Mary Lee TOWNSEND: *Forbidden Laughter: Popular Humor and the Limits of Repression in Nineteenth Century Prussia* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992), p. 36.

[40] Citado en Mary Lee TOWNSEND: *Forbidden Laughter*, p. 37. El chiste en alemán: «Sind diese zwei Herrn Brüder? Von dem Einen weiβ ich es gewiβ, von dem Andern kann ich es nicht bestimmt sagen» (p. 37n).

[41] Las cifras están tomadas de Mary Lee TOWNSEND: *Forbidden Laughter*, p. 38.

[42] Véase Helmut SCHNEIDER: «Komödie des Lebens. Theorie der Komödie», en Otto Pöggeler (ed.): *Hegel in Berlin*, pp. 79-85.

[43] Véanse *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #452, p. 296; Mary Lee TOWNSEND: *Forbidden Laughter*, pp. 15-16.

[44] *Briefe*, III, #516; *Letters*, p. 184.

[45] *Briefe*, III, #520; *Letters*, p. 506.

[46] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #463, pp. 310-311.

[47] *Briefe*, III, notas a #530.

[48] Véase *Briefe*, III, notas a #524, p. 402.

[49] *Briefe*, IV/1, pp. 237-240 (carta de Ludwig Fischer a Ebert, 11 de julio de 1825).

[50] Véase *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #708, p. 451.

[51] *Briefe*, III, #581.

[52] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #492, p. 335.

[53] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #513, p. 345.

[54] Véase *Briefe*, III, #548; *Letters*, p. 402. Hegel pensó que una reclamación particular sería incapaz de especificar lo que habría que escribir. Y en vista de ello observó: «Yo no podría poner por escrito esta reclamación, porque el mismo acto de escribirla la haría superflua. Lo cual me ahorra la superfluidad de cursar una reclamación a sabiendas de que va a ser inmediatamente anulada».

[55] *Briefe*, III, #557; *Letters*, p. 648.

[56] *Briefe*, III, #559; *Letters*, p. 649.

[57] *Briefe*, III, #559; *Letters*, p. 650.

[58] *Briefe*, III, #559; *Letters*, p. 649.

[59] *Briefe*, III, #560; *Letters*, p. 653.

[60] *Briefe*, III, #562; *Letters*, p. 657; la cita sobre Tieck procede del ensayo de HEGEL de 1828 en el *Jahrbücher*: «Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel», *Werke*, 11, p. 219.

[61] *Briefe*, III, #563; *Letters*, p. 658.

[62] *Briefe*, III, #560; *Letters*, p. 654.

[63] *Briefe*, III, #564; *Letters*, p. 660.

[64] *Briefe*, III, #563; *Letters*, p. 657.

[65] *Briefe*, III, #560; *Letters*, p. 654.

[66] *Briefe*, III, #564; *Letters*, p. 660.

[67] Ibid.

[68] *Briefe*, III, #560; *Letters*, p. 654.

[69] *Briefe*, III, #562; *Letters*, p. 655. Véanse las notas a #562, p. 419.

[70] Véase la discusión de François FURET sobre Mignet y los círculos liberales en su *Revolutionary France: 1770-1880*, pp. 306-320. Esta visión daba, por supuesto, a aquellos liberales razones más que suficientes para apoyar la revolución de 1830, puesto que parecía acomodarse a los requisitos establecidos por el modelo inglés.

[71] Citado en Eric HOBSBAWM: *Echoes of the Marseillaise: Two Centuries Look Back on the French Revolution* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1990), p. 23.

[72] Ibid., p. 14.

[73] Véase *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #481, pp. 322-323; y #535, p. 355.

[74] HEGEL: *Berliner Schriften: 1818-1831*, p. 698; *Werke*, 11, p. 566.

[75] *Briefe*, III, #562; *Letters*, p. 656.

[76] *Briefe*, III, #564; *Letters*, p. 660. (El término de Hegel *"kleiner Springsinfeld"* está traducido por "pollito".)

[77] Sobre el liderazgo de Cousin, véase François FURET: *Revolutionary France: 1770-1880*, pp. 316-317.

[78] *Briefe*, III, #566; *Letters*, p. 663.

[79] *Briefe*, III, #538.

[80] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #766, p. 528.

[81] *Briefe*, III, #566; *Letters*, p. 663.

[82] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #525, pp. 350-351.

[83] Véase *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #527 (Eckermann), p. 351; y #530 (Goethe a Zelter), p. 353.

[84] Véase *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #590, p. 392, para la versión que ofrece Eckermann del aprecio mostrado por Goethe de la revisión que Hegel hizo de las obras de Hammann, en la cual Eckermann pone en boca de Goethe estas palabras: «Como crítico, Hegel ha sido siempre bueno».

[85] *Briefe*, III, #567; *Letters*, p. 710.

[86] Ibid.

[87] Véase *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #528, pp. 352-353.

[88] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #532, p. 354.
[89] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #534, p. 355.

14. La naturaleza, la religión, el arte y lo absoluto a la luz de un pensamiento instalado en la vida moderna

[1] G. W. F. Hegel: *Filosofía de la naturaleza*, «Introducción», p. 303; Segunda Parte de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (trad. Ramón Valls) (Madrid: Alianza, 1997); *Werke*, 9, «Einleitung», p. 9. (La cursiva es mía.) Los editores originales de la filosofía de la naturaleza de Hegel mezclaron al parecer en su edición citas procedentes de manuscritos de diversas épocas. Debido a la proliferación de este tipo de citas, convendría tomar *cum grano salis* estas "adiciones" *(Zusätze)* hasta poder contar con una edición totalmente crítica de la filosofía de la naturaleza.

[2] Hegel: *Filosofía de la naturaleza*, en *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, §246, p. 304; *Werke*, 9, p. 15.

[3] *Filosofía de la naturaleza*, en ibid., §246 (*Zusatz* [adición de los discípulos]); *Werke*, 9, p. 20.

[4] Hay una inmensa literatura sobre las críticas de Hegel a Newton, con ciertos autores que defienden a Hegel, y la mayoría que lo critica, mientras algunos de ellos sostienen, por ejemplo, que no es al mismo Newton a quien critica Hegel, sino a los newtonianos. Un panorama bastante completo de esta literatura (principalmente alemana) aparece en Wolfgang Bonsiepen: *Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant, Schelling, Fries und Hegel: Mathematische versus spekulative Naturphilosophie* (Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1997). Véase también Rolf-Peter Horstmann y Michael J. Petry (eds.): *Hegels Philosophie der Natur: Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis* (Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1986); Michael J. Petry (ed.): *Hegel and Newtonianism* (Kluwer Academic Publishers: Dordrecht, 1993); Michael J. Petry (ed.): *Hegel und die Naturwissenschaften* (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1987).

[5] Hegel: *Filosofía de la naturaleza*, §276, p. 342; *Werke*, 9, p. 116.

[6] *Filosofía de la naturaleza*, §276, p. 342 (observación); *Werke*, 9, p. 117.

[7] *Filosofía de la naturaleza*, §286, p. 351 *(Zusatz)*; *Werke*, 9, p. 146.

[8] *Filosofía de la naturaleza*, §341 *(Zusatz)*, p. 405; *Werke*, 9, p. 363.

[9] Ibid., p. 405.

[10] El propio Schelling toma esta concepción de C. F. Kielmeyer. Sobre la influencia e ideas de Kielmeyer, véase Wolfgang Bonsiepen: *Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant, Schelling, Fries und Hegel*, pp. 268-272.

[11] *Filosofía de la naturaleza*, §359 (observación); *Werke*, 9, p. 469.

[12] *Filosofía de la naturaleza*, §369; *Werke*, 9, p. 516. ("Copulación" es "*Begattung*".)

[13] *Filosofía de la naturaleza*, §369 *(Zusatz)*; *Werke*, 9, p. 517.

[14] *Filosofía de la naturaleza*, §370 *(Zusatz)*; *Werke*, 9, p. 520.

[15] *Filosofía de la naturaleza*, §371 *(Zusatz)*; *Werke*, 9, p. 520.

[16] *Filosofía de la naturaleza*, §376 (*Zusatz*); *Werke*, 9, p. 538.

[17] *Filosofía de la naturaleza*, §279 (*Zusatz*); *Werke*, 9, p. 130.

[18] Véase *Filosofía de la naturaleza* §249 (y *Zusatz*); *Werke*, 9, pp. 31-34.

[19] *Filosofía de la naturaleza*, §286 (*Zusatz*); *Werke*, 9, pp. 147-148.

[20] *Filosofía de la naturaleza*, §270 (*Zusatz*); *Werke*, 9, p. 106.

[21] *Filosofía de la naturaleza*, §376 (*Zusatz*); *Werke*, 9, pp. 538-539.

[22] *Filosofía de la naturaleza*, §376 (*Zusatz*); *Werke*, 9, p. 539.

[23] Véanse las cartas de Marie a Immanuel Hegel de 1844 en Willi Ferdinand BECKER: «Hegels Hinterlassene Schriften im Briefwechsel seines Sohnes Immanuel», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, pp. 596-597.

[24] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #697, p. 446.

[25] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #695, p. 445.

[26] "Simbólico" está siendo usado aquí en su acepción más común; Hegel tiene su propio sentido técnico del término "simbólico", tomado de su amigo de Heidelberg Friedrich Creuzer, que es diferente.

[27] G. W. F. HEGEL: *Lecciones sobre filosofía de la religión*, 3 vols.; (trad. Ricardo Ferrara) (Madrid: Alianza, 1990), vol. 1; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (ed. Walter Jaeschke) (Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1993), vol. 1, p. 88.

[28] HEGEL: *Lecciones sobre filosofía de la religión*, 3 vols.; (trad. Ricardo Ferrara) (Madrid: Alianza, 1990), vol. 1; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (ed. Walter Jaeschke) (Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1993), vol. 1, p. 74.

[29] HEGEL: *Lecciones sobre filosofía de la religión*, 3 vols.; (trad. Ricardo Ferrara) (Madrid: Alianza, 1990), vol. 1; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (ed. Walter Jaeschke) (Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1993), vol. 1, p. 74.

[30] Véase, por ejemplo, entre otras citas, la afirmación de Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*: «Tal vida, sin embargo, sería superior a la de un hombre, pues el hombre viviría de esta manera no en cuanto hombre, sino en cuanto que hay algo divino en él y que la actividad de esta parte divina del alma es tan superior al compuesto humano. Si, pues, la mente es divina respecto del hombre, también la vida según ella será divina respecto de la vida humana. Pero no hemos de seguir los consejos de algunos que dicen que, siendo hombres, debemos pensar solo humanamente y, siendo mortales, ocuparnos solo de las cosas mortales, sino que debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; pues aun cuando esta parte sea pequeña en volumen, sobrepasa a todas las otras en poder y dignidad. Y parecería, también, que todo hombre es esta parte si, en verdad, esta es la parte dominante y la mejor». Aristóteles, *Ética Nicomaquea* (trad. Julio Pallí) (Madrid: Gredos, 1985), pp. 396-397, X, 7.

[31] HEGEL: *Lecciones sobre filosofía de la religión*, vol. 1; Hegel hace una observación similar en su recensión de Wilhelm von Humboldt. Véase HEGEL: «Über die unter den Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharata von Wilhelm von Humboldt», *Werke*, 11, pp. 190-191.

[32] HEGEL: *Lecciones sobre filosofía de la religión*, vol. 2; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, vol. 2, p. 467.

[33] HEGEL: *Lecciones sobre filosofía de la religión*, vol. 2; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, vol. 2, p. 471.

[34] HEGEL: *Lecciones sobre filosofía de la religión*, vol. 2; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, vol. 2, p. 565.

[35] Para las fuentes de Hegel, véase Peter C. HODGSON: «The Metamorphosis of Judaism in Hegel's Philosophy of Religion», *Owl of Minerva*, 19 (otoño de 1987), pp. 41-52. Hodgson no especula sobre la relación de Hegel con Gans en este asunto. Véase también la discusión de Hodgson en su introducción editorial a HEGEL: *Lecciones sobre filosofía de la religión*, vol. 2.

[36] HEGEL: *Lecciones sobre filosofía de la religión*, vol. 2; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, vol. 2, pp. 676-677.

[37] HEGEL: *Lecciones sobre filosofía de la religión*, vol. 2; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, vol. 2, pp. 568-569.

[38] HEGEL: *Lecciones sobre filosofía de la religión*, vol. 2; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, vol. 2, p. 628.

[39] HEGEL: *Lecciones sobre filosofía de la religión*, vol. 2; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, vol. 2, p. 588.

[40] Ibid.

[41] Ibid.

[42] HEGEL: *Lecciones sobre filosofía de la religión*, vol. 2; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, vol. 2, p. 642.

[43] HEGEL: *Lecciones sobre filosofía de la religión*, vol. 3; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, vol. 3, p. 286.

[44] HEGEL: *Lecciones sobre filosofía de la religión*, vol. 3; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, vol. 3, p. 254.

[45] HEGEL: *Lecciones sobre filosofía de la religión*, vol. 3; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, vol. 3, pp. 185-186.

[46] HEGEL: *Lecciones sobre filosofía de la religión*, vol. 3; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, vol. 3, p. 241.

[47] *Lecciones sobre filosofía de la religión*, vol. 3; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, vol. 3, pp. 243-244.

[48] *Lecciones sobre filosofía de la religión*, vol. 3; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, vol. 3, p. 245.

[49] *Lecciones sobre filosofía de la religión*, vol. 3; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, vol. 3, p. 250.

[50] *Lecciones sobre filosofía de la religión*, vol. 3; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, vol. 3, p. 249.

[51] *Lecciones sobre filosofía de la religión*, vol. 3; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, vol. 3, p. 251.

[52] *Lecciones sobre filosofía de la religión*, vol. 3; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, vol. 3, p. 285.

[53] *Lecciones sobre filosofía de la religión*, vol. 3; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, vol. 3, p. 228.

[54] *Lecciones sobre filosofía de la religión*, vol. 3; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, vol. 3, p. 286.

[55] *Lecciones sobre filosofía de la religión*, vol. 3; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, vol. 3, pp. 260.

[56] HEGEL: *Filosofía de la naturaleza*, §279, en *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (Madrid: Alianza, 1997); *Werke*, 9, p. 127.

[57] *Filosofía de la naturaleza*, §279 *(Zusatz)*; *Werke*, 9, p. 129.

[58] HEGEL: *Estética*, 2 vols. (trad. H. Giner de los Ríos) (Buenos Aires: El Ateneo, 1954), vol. 1; *Werke*, 13, p. 52.

[59] *Estética*, vol 1; *Werke*, 13, p. 21.

[60] *Estética*, vol 1; *Werke*, 13, p. 60.

[61] *Estética*, vol 1; *Werke*, 13, p. 150.

[62] *Estética*, vol 1; *Werke*, 13, p. 100.

[63] *Estética*, vol 1; *Werke*, 13, p. 80.

[64] Una buena (y controvertida) exposición de la estética de Hegel y de las artes particulares puede encontrarse en Stephen BUNGAY: *Beauty and Truth: A Study of Hegel's Aesthetics* (Oxford: Oxford University Press, 1987).

[65] HEGEL: *Estética*, vol. 1; *Werke*, 13, p. 106 *(«ein bloßes Suchen der Verbildlichung als ein Vermögen wahrhafter Darstellung»)*.

[66] HEGEL: *Estética*, vol. 1; *Werke*, 13, p. 394. ("Trascendente" traduce *"Hinaussein"*.)

[67] *Estética*, vol. 1; *Werke*, 14, p. 18.

[68] *Estética*, vol. 1; *Werke*, 14, p. 19.

[69] *Estética*, vol. 1; *Werke*, 14, pp. 21, 46.

[70] *Estética*, vol. 1; *Werke*, 14, p. 128.

[71] *Estética*, vol. 1; *Werke*, 14, p. 144. ("Sentimiento profundo" es la traducción de *"Innigkeit"*.)

[72] *Estética*, vol. 1; *Werke*, 14, pp. 129, 138.

[73] *Estética*, vol. 1; *Werke*, 14, p. 140.

[74] Ibid.

[75] *Estética*, vol. 1; *Werke*, 14, p. 156.

[76] *Estética*, vol. 1; *Werke*, 14, p. 171.

[77] *Estética*, vol. 1; *Werke*, 14, p. 192.

[78] *Estética*, vol. 1; *Werke*, 14, pp. 207-208.

[79] *Estética*, vol. 1; *Werke*, 14, p. 221.

[80] *Estética*, vol. 1; *Werke*, 14, p. 222.

[81] *Estética*, vol. 1; *Werke*, 14, pp. 223-224.

[82] *Estética*, vol. 1; *Werke*, 14, p. 226.

[83] *Estética*, vol. 1; *Werke*, 14, p. 229.

[84] *Estética*, vol. 1; *Werke*, 14, pp. 237-238.

[85] *Estética*, vol. 1; *Werke*, 13, p. 25. La fecha de la lección tal como fue dada en 1828 está tomada de Dieter HENRICH: «Art and Philosophy of Art Today: Reflections with Reference to Hegel», en R. E. Amacher y V. Lange (eds.): *New Perspectives in German Literary Criticism* (Princeton: Princeton University Press, 1979), pp. 107-133; véase p. 114, nota 1.

[86] *Estética*, vol. 1; *Werke*, 14, p. 79.

[87] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #669, p. 430.

15. En casa: 1827-1831

[1] Este debate está brillantemente recogido en Mack Walker: *German Hometowns*.

[2] La caracterización de las ciudades provincianas está tomada de Mack Walker: *German Hometowns*, especialmente p. 101.

[3] Clemens L. W. Metternich-Winnebourg: *Memoirs* (trad. Alexander Napier III) (Londres, 1881), p. 467; citado por Mack Walker, p. 305n.

[4] *Briefe*, III, notas a #572, pp. 424-426.

[5] *Briefe*, III, #575; *Letters*, p. 666.

[6] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #585, pp. 389-390; fue Sulpiz Boisserée el que hizo a Goethe la observación del "cuco", *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #552, p. 372.

[7] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #614, pp. 404-406.

[8] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #630, p. 412.

[9] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #520, p. 349.

[10] Véase *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #558, p. 376. (La sala fue descrita como *"mäuschen Stille"*, tan silenciosa que se podía oir el vuelo de una mosca.)

[11] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #558, p. 376.

[12] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #558, p. 379.

[13] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #558, p. 378.

[14] Véase *Briefe*, III, notas a #579, p. 430.

[15] Véase *Briefe*, III, notas a #687, p. 472.

[16] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #583, pp. 388-389.

[17] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #558, pp. 379-380.

[18] Véase *Briefe*, III, notas a #513, pp. 388-389.

[19] Véase *Briefe*, III, notas a #612, pp. 447-448.

[20] *Briefe*, III, #605, p. 266.

[21] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #594, p. 394.

[22] Véase la carta que a este respecto le escribe la suegra de Hegel a Marie: *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #603, p. 400.

[23] *Briefe*, III, #599; *Letters*, p. 397.

[24] *Briefe*, III, #599; *Letters*, p. 398.

[25] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #597, p. 396.

[26] Véase la caracterización de Zelter en Heinrich Eduard Jacob: *Felix Mendelssohn and His Times* (trad. Richard y Clara Winston) (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1973), pp. 41-47.

[27] Véase el relato de las influencias de Zelter y Klein, junto con el de la reunión con Goethe y la producción de la *Pasión de san Mateo* en Heinrich Eduard Jacob: *Felix Mendelssohn and His Times*, pp. 32-41, 48-89.

[28] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #593, pp. 393-394.

[29] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #601, p. 399.

[30] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #603, pp. 399-400.

[31] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #608, pp. 402-403.

[32] *Briefe*, III, #607; *Letters*, p. 398.

[33] Ibid.

[34] HEGEL: *Lecciones sobre la estética* (trad. Alfredo Brontons) (Akal: Torrejón de Ardoz, 1989); *Aesthetics*, vol. 1, p. 569; *Werke*, 14, pp. 190-191.

[35] *Briefe*, III, #630; *Letters*, p. 668.

[36] *Briefe*, III, notas a #607, p. 445.

[37] Véanse las cartas de Immanuel a su madre de 1834-35 en Willi Ferdinand BECKER: «Hegels Hinterlassene Schriften im Briefwechsel seines Sohnes Immanuel», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, pp. 600-601.

[38] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #622, p. 409. (Esta anécdota procede de los recuerdos de Rosenkranz, no de su biografía de Hegel.)

[39] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #489, pp. 332-333.

[40] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #687, pp. 441-442.

[41] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #489, p. 333.

[42] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #616, p. 406.

[43] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #615, p. 406 (basándose en su costumbre de aspirar rapé).

[44] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #624, p. 410.

[45] Citado en Otto PÖGGELER: «Einleitung», en Christoph Jamme y Otto Pöggeler (eds.): *Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte*, p. 15.

[46] Véase Christoph JAMME: «Die erste Hölderlin-Ausgabe», en Otto Pöggeler (ed.): *Hegel in Berlin*, pp. 64-71.

[47] HEGEL: *Berliner Schriften: 1818-1831*, «Rede bei der dritten Säkularfeier der Übergabe der Augsburgischen Konfession», pp. 31, 33 (tomado de la traducción alemana de Hoffmeister del original latino).

[48] Ibid., p. 33.

[49] Ibid. (La palabra alemana para "servidumbre" es "*Knechtschaft*". Esta dicotomía recuerda, por supuesto, la famosa confrontación entre "*Herr*" y "*Knecht*" en la *Fenomenología del espíritu*.)

[50] Ibid. (Para "completa" traduce "*vollendet*" [perfecciona].)

[51] Ibid.

[52] Ibid., p. 39.

[53] Ibid., pp. 41, 43.

[54] Ibid., p. 45.

[55] Ibid.

[56] Ibid., p. 47.

[57] Ibid.

[58] Ibid., p. 49.

[59] Ibid., p. 51.

[60] Ibid., p. 53.

[61] *Briefe*, III, #644.

[62] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #637, p. 415.

[63] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #638, p. 6.

[64] *Briefe*, III, #659, #664; *Letters*, pp. 543, 422.

[65] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #638, p. 415.

[66] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #652, p. 420.

[67] HEGEL: *Berliner Schriften: 1818-1831*, «Hegels Rede bei der Abgabe des Rektorats», p. 765.

[68] Ibid., p. 767.

[69] Ibid., p. 770.

[70] Ibid., p. 774.

[71] Ibid., pp. 777-778.

[72] *Briefe*, III, #655.

[73] *Briefe*, III, #664; *Letters*, p. 422.

[74] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #659, p. 426.

[75] Las fechas de los varios manuscritos de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* son las establecidas por Hans-Christian LUCAS: «Die "Tiefere Arbeit": Hegel zwischen Revolution und Reform», en Christoph Jamme y Elisabeth Weisser-Lohmann (eds.): *Politik und Geschichte: Zu den Intentionen von G. W. F. Hegels Reformbill-Schrift*, pp. 207-234.

[76] HEGEL: *Philosophie der Geschichte, Werke*, 12, pp. 534-535; *Lecciones sobre la filosofía de la historia* (trad. José Gaos) (Madrid: Alianza, 1980). ("Arbitrarias" es la traducción al español de *"Willkür"*.)

[77] HEGEL: *Philosophie der Geschichte, Werke*, 12, p. 534; *Lecciones sobre la filosofía de la historia* (Madrid: Alianza, 1980).

[78] HEGEL: *Philosophie der Geschichte, Werke*, 12, p. 529; *Lecciones sobre la filosofía de la historia* (Madrid: Alianza, 1980).

[79] HEGEL: *Philosophie der Geschichte, Werke*, 12, p. 531; *Lecciones sobre la filosofía de la historia* (Madrid: Alianza, 1980).

[80] HEGEL: *Philosophie der Geschichte, Werke*, 12, p. 535; *Lecciones sobre la filosofía de la historia* (Madrid: Alianza, 1980).

[81] Véase Michael BROCK: *The Great Reform Act* (Londres: Hutchinson University Library, 1973), p. 28.

[82] Véase James SHEEHAN: *German History: 1770-1866*, pp. 496-500.

[83] Véase Anthony READ y David FISHER: *Berlin: The Biography of a City* (Londres: Pimlico Press, 1994), pp. 80-82.

[84] Véase Michael BROCK: *The Great Reform Act*, p. 17.

[85] Véase Michael John PETRY: «The "Prussian State Gazette" and the "Morning Chronicle" on Reform and Revolution», en Christoph Jamme y Elisabeth Weisser-Lohmann (eds.): *Politik und Geschichte*, pp. 61-94.

[86] Véase Elisabeth WEISSER-LOHMANN: «Englische Reformbill und preußische Städteordnung: Repräsentative Staatsverfassung und vertikale Gewaltenteilung: V. Raumer, Steckfuss, Gans und Hegel», en Christoph Jamme y Elisabeth Weisser-Lohmann (eds.): *Politik und Geschichte*, p. 287.

[87] HEGEL: «Über die englische Reformbill», *Werke*, 11, p. 85; «The English Reform Bill», en *Hegel's Political Writings*, p. 297.

[88] HEGEL: «Über die englische Reformbill», *Werke*, 11, p. 87; «The English Reform Bill», en *Hegel's Political Writings*, p. 298.

[89] HEGEL: «Über die englische Reformbill», *Werke*, 11, p. 88; «The English Reform Bill», en *Hegel's Political Writings*, p. 299.

[90] HEGEL: «Über die englische Reformbill», *Werke*, 11, p. 94; «The English Reform Bill», en *Hegel's Political Writings*, p. 304.

[91] Véase G. W. F. HEGEL: *Principios de la filosofía del derecho* (trad. Juan Luis Vermal) (Edhasa: Barcelona, 1988); *Lectures on Natural Right and Political Science: The First Philosophy of Right: Heidelberg 1817-1818 with Additions from the Lectures of 1818-1819*, pp. 276-277.

[92] HEGEL: «Über die englische Reformbill», *Werke*, 11, p. 95; «The English Reform Bill», en *Hegel's Political Writings*, p. 304.

[93] HEGEL: «Über die englische Reformbill», *Werke*, 11, p. 103; «The English Reform Bill», en *Hegel's Political Writings*, p. 310.

[94] Ibid.

[95] HEGEL: «Über die englische Reformbill», *Werke*, 11, pp. 97-98; «The English Reform Bill», en *Hegel's Political Writings*, pp. 306-307.

[96] HEGEL: «Über die englische Reformbill», *Werke*, 11, p. 100; «The English Reform Bill», en *Hegel's Political Writings*, p. 308

[97] HEGEL: «Über die englische Reformbill», *Werke*, 11, pp. 99-100; «The English Reform Bill», en *Hegel's Political Writings*, pp. 307-308

[98] HEGEL: «Über die englische Reformbill», *Werke*, 11, p. 96; «The English Reform Bill», en *Hegel's Political Writings*, p. 306.

[99] HEGEL: «Über die englische Reformbill», *Werke*, 11, p. 86; «The English Reform Bill», en *Hegel's Political Writings*, p. 297. ("Ideas" en este contexto es la traducción de *"Vorstellungen"*.)

[100] HEGEL: «Über die englische Reformbill», *Werke*, 11, p. 107; «The English Reform Bill», en *Hegel's Political Writings*, p. 314.

[101] HEGEL: «Über die englische Reformbill», *Werke*, 11, pp. 108-109; «The English Reform Bill», en *Hegel's Political Writings*, p. 315.

[102] HEGEL: «Über die englische Reformbill», *Werke*, 11, p. 114; «The English Reform Bill», en *Hegel's Political Writings*, p. 319.

[103] HEGEL: «Über die englische Reformbill», *Werke*, 11, p. 114; «The English Reform Bill», en *Hegel's Political Writings*, p. 320.

[104] HEGEL: «Über die englische Reformbill», *Werke*, 11, pp. 119-120; «The English Reform Bill», en *Hegel's Political Writings*, pp. 323-324.

[105] HEGEL: «Über die englische Reformbill», *Werke*, 11, p. 120; «The English Reform Bill», en *Hegel's Political Writings*, p. 325.

[106] HEGEL: «Über die englische Reformbill», *Werke*, 11, p. 122; «The English Reform Bill», en *Hegel's Political Writings*, p. 326.

[107] HEGEL: «Über die englische Reformbill», *Werke*, 11, p. 127; «The English Reform Bill», en *Hegel's Political Writings*, p. 329.

[108] Ibid.

[109] HEGEL: «Über die englische Reformbill», *Werke*, 11, p. 126; «The English Reform Bill», en *Hegel's Political Writings*, p. 329.

[110] HEGEL: «Über die englische Reformbill», *Werke*, 11, p. 128; «The English Reform Bill», en *Hegel's Political Writings*, p. 330.

[111] Barbara MARKIEWICZ: «Hegels Tod», en Christoph Jamme (ed.): *Die «Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik»*, pp. 531-556. Véase especialmente pp. 542-543, de donde estos datos han sido tomados.

[112] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #739, p. 499.

[113] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #739, p. 497.

[114] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #678, p. 433.

[115] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #739, p. 498.

[116] Karl ROSENKRANZ: *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, pp. 419-420.

[117] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #698, p. 446.

[118] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #739, p. 499.

[119] Para la caracterización de la enfermedad final de Hegel, reconozco mi gratitud al Dr. Daniel Sulmasy, que discutió por extenso conmigo los síntomas y posible diagnosis de su última enfermedad.

EPÍLOGO

[1] De hecho, la verdadera causa del cólera fue descubierta en 1833 —solo poco tiempo después de la muerte de Hegel— en Berlín por Robert Koch, un profesor de aquella universidad.

[2] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #723, pp. 474-475. (La traducción al inglés está tomada con ligeras alteraciones de la de John Edwards TOEWS: *Hegelianism*, p. 89.)

[3] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #724, pp. 476-477. (La traducción está tomada igualmente de *Hegelianism*, pp. 88-89.)

[4] «Wenn aus der Ferne, da wir geschieden sind,/ Ich dir noch kennbar bin, die Vergangenheit/ O du Teilhaber meiner Leiden!», de *Hölderlin* (introducido y editado por Michael HAMBURGER) (trad. Michael Hamburger) (Baltimore: Penguin Books, 1961), p. 249.

[5] «Es waren schöne Tage. Aber/ Traurige Dämmerung folgte nachher/ Du seiest so allen in der schönen Welt /Behauptest du mir immer, Geliebter! Das/ Weißt aber du nicht [...]» (*Hölderlin*, p. 251).

[6] *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #39a, p. 35.

OBRAS DE HEGEL CITADAS EN ESTE LIBRO

Obras completas y colecciones de artículos

Werke in zwanzig Bänden (ed. Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel) (Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1971) (abreviadas como *Werke* y número de volumen).

Sämtliche Werke (ed. Hermann Glockner) (Stuttgart: Frommans Verlag [H. Kurtz], 1928), vols. 1-20.

Gesammelte Werke (ed. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften) (Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1968-).

Berliner Schriften: 1818-1831 (ed. Johannes Hoffmeister) (Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1956).

Briefe von und an Hegel (ed. Johannes Hoffmeister) (Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1969), vols. 1-4 (abreviados como *Briefe*, número de volumen y el número de carta); *Hegel: The Letters* (trad. Clark Butler y Christiane Seiler) (Bloomington: University of Indiana Press, 1984) (abreviado como *Letters* y número de página).

Early Theological Writings (trad. T. M. Knox y Richard Kroner) (Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1975).

Escritos de juventud (ed., trad., intr. y notas José M. Ripalda) (México-Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1978).

Hegel's Political Writings (trad. T. M. Knox) (Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1964).

Obras aisladas

«[Beurteilung der] Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816», *Werke*, 4, pp. 462-597; «Proceedings of the Estates Assembly in the Kingdom of Württemberg 1815-1816», en *Hegel's Political Writings* (trad. T. M. Knox) (Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1964), pp. 246-294.

«[Über] Friedrich Heinrich Jacobis *Werke*. Dritter Band», *Werke*, 4, pp. 429-461.

«Aphorismen aus Hegels Wastebook», *Werke*, 2, pp. 540-567; «Aphorisms from the Wastebook» (trad. Susanne Klein, David L. Roochnik y George Eliot Tucker), *Independent Journal of Philosophy*, 3 (1979), pp. 1-6. (La traducción inglesa es solo una selección del conjunto.)

«Berichte Hegels über seine Unterrichtsgegenstände: Aus dem gedruckten Gymnasialprogram», *Werke*, 4, pp. 294-302.

«Bewuβtseinslehre für die Mittelklasse (1809)», *Werke*, 4, pp. 111-123.

«Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus», *Werke*, 1, pp. 234-236; «Primer programa de un sistema del idealismo alemán», en Hegel: *Escritos de juventud* (ed., intr., trad. y notas de José María Ripalda) (México: Fondo de Cultura Económica, 1978, pp. 219-237). (La autoría de Hegel es discutida.)

«Daβ die Magistrate von den Bürgern gewählt werden müssen», *Werke*, 1, pp. 268-273; «Que los magistrados sean elegidos por el pueblo», en Hegel: *Escritos de juventud* (ed., intr., trad. y notas de José María Ripalda) (México: Fondo de Cultura Económica, 1978, pp. 247-252).

«Der Geist des Christentums und sein Schicksal», *Werke*, 1, pp. 274-418; «El espíritu del cristianismo y su destino», en Hegel: *Escritos de juventud* (ed., intr., trad. y notas de José María Ripalda) (México: Fondo de Cultura Económica, 1978, pp. 287-383).

«Die Positivität der christlichen Religion», *Werke*, 1, pp. 104-229; «La positividad de la religión cristiana», en Hegel: *Escritos de juventud* (ed., intr., trad. y notas de José María Ripalda) (México: Fondo de Cultura Económica, 1978, pp. 419-431).

«Die Verfassung Deutschlands», *Werke*, 1, pp. 451-610; «La Constitución alemana», en Hegel: *Escritos de juventud* (ed., intr., trad. y notas de José María Ripalda) (México: Fondo de Cultura Económica, 1978, pp. 387-393).

«Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie», *Werke*, 2, pp. 287-433; *Fe y saber: o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte* (trad. Vicente Serrano) (Madrid: Biblioteca Nueva, 2000).

«Gutachten über die Stellung des Realinstituts zu den übrigen Studienanstalten» (1810), *Werke*, 4, pp. 379-397.

«Hegels Rede bei der Abgabe des Rektorats», en *Berliner Schriften: 1818-1831* (ed. Johannes Hoffmeister), pp. 763-780.

«Maximen des Journals der deutschen Literatur», *Werke*, 2, pp. 568-574; «Guidelines for the Journal of German Literature (1807)» (trad. Christine Seiler y Clark Butler), *Clio*, 13, n.º 4 (1984), pp. 409-412.

«Notizenblattt: Bayern: Ausbruch der Volksfreude über den endlichen Untergang der Philosophie», *Werke*, 2, pp. 273-279.

«Rede auf den Amtsvorgänger Rektor Schenk am 10. Juli 1809», *Werke*, 4, pp. 305-311.

«Rede bei der dritten Säkularfeier der Übergabe der Augsburgischen Konfession», en *Berliner Schriften: 1818-1831* (ed. Johannes Hoffmeister), pp. 30-55.

«Rede zum Antritt des philosophischen Lehramtes an der Universität Heidelberg», en G. W. F. Hegel: *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)* (ed. Walter Jaeschke), en *Gesammelte Werke* (ed. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, 1995), pp. 11-31.

«Rede zum Schuljahrabschluβ am 14. September 1810», *Werke*, 4, pp. 327-343.

«Rede zum Schuljahrabschluβ am 2. September 1811», *Werke*, 4, pp. 344-359.

«Rede zum Schuljahrabschluβ am 29. September 1809», *Werke*, 4, pp. 312-326.

«Rede zum Schuljahrabschluβ am 30. August 1815», *Werke*, 4, pp. 368-376.

«Über den Unterricht in der Philosophie auf Gymnasien», *Werke*, 11, pp. 31-41.

«Über den Vortrag der Philosophie auf Gymnasien: Privatgutachten für den Königlichen Bayrischen Oberschulrat Immanuel Niethammer», *Werke*, 4, pp. 410-417; *Letters*, pp. 275-282.

«Über die Einrichtung einer kritischen Zeitschrift für Literatur», *Werke*, 11, pp. 9-30.

«Über die englische Reformbill», *Werke*, 11, pp. 83-128; «The English Reform Bill», en *Hegel's Political Writings* (trad. T. M. Knox), pp. 295-330.

«Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den Positiven Rechtswissenschaften», *Werke*, 2, pp. 434-530; «Natural Law: The Scientific Ways of Treating Natural Law, Its Place in Moral Philosophy, and Its Relation to the Positive Sciences of Law» (trad. T. M. Knox y Richard Kroner) (Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1975).

«Über eine Anklage wegen öffentlicher Verunglimpfung der katholischen Religion», *Werke*, 11, pp. 68-71.

«Vorrede zu Hinrichs Religionsphilosophie», *Werke*, 11, pp. 67.

Estética, 2 vols. (trad. H. Giner de los Ríos) (Buenos Aires: El Ateneo, 1954); (trad. Raúl Gabás) (Barcelona: Ediciones Península, 1991).

Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, *Werke*, 2, pp. 7-138; *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* (trad. M.ª del Carmen Paredes) (Madrid: Tecnos, 1990).

Dissertatio Philosophica de Orbitus Planetarum: Philosophische Erörterung über die Planetenbahnen (trad., intr. y comentario de Wolfgang Neuser) (Weinheim: VCH Verlagsgesellshaft, 1986).

Elements of the Philosophy of Right (ed. Allen W. Wood, trad. H. B. Nisbet) (Cambridge: Cambridge University Press, 1991); *Werke*, 7. *Principios de la filosofía del derecho* (trad. Juan Luis Vermal) (Barcelona: Edhasa, 1988).

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, *Werke*, vols. 8-10; *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Primera Parte: *Ciencia de la lógica*; Segunda Parte: *Filosofía de la naturaleza*; Tercera Parte: *Filosofía del espíritu* (trad. R. Valls) (Madrid: Alianza, 1997).

Introducción a la historia de la filosofía (trad. E. Terrón) (Madrid: Aguilar S. A. de Ediciones-Grupo Santillana, 1990)

Jenaer Systementwürfe I: Das System der spekulativen Philosophie (ed. Klaus Düsing y Heinz Kimmerle) (Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1986).

Jenaer Systementwürfe II: Logik, Metaphysik, Naturphilosophie (ed. Rolf-Peter Horstmann) (Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1982).

Jenaer Systementwürfe III: Naturphilosophie und Philosophie des Geistes (ed. Rolf-Peter Horstmann) (Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1987); *Hegel and the Human Spirit: A Translation of The Jena Lectures on the Philosophy of Spirit (1805-6) with Commentary* (trad. Leo Rauch) (Detroit: Wayne State University Press, 1983).

Principios de la filosofía del derecho o *Derecho natural y ciencia política* (trad., prólogo y notas Juan Luis Vermal) (Barcelona: Edhasa, 1988, 2.ª ed.).

Phänomenologie des Geistes (ed. Hans Friedrich Wessels y Heinrich Clairmont) (Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1988) (abreviada como *PhG*); *Phänomenologie des Geistes* (ed. J. Hoffmeister) (Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1955) (abreviada como *PG*); *Fenomenología del espíritu* (trad. Wenceslao Roces) (México-Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1981).

Philosophie der Geschichte, Werke, vol. 12; *Filosofía de la historia* (Barcelona: Zeus, 1970).

System der Sittlichkeit (Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1967); *El sistema de la eticidad* (trad. Dalmacio Negro) (Madrid: Editora Nacional, 1982).

Three Essays, 1793-1795 (obra editada y traducida por Peter Fuss y John Dobbins, que contiene en versión inglesa: el «Ensayo de Tubinga», los «Fragmentos de Berna» [recogidos también en español en *Escritos de juventud*, o.c.] y «Vida de Jesús» [trad. española de Santiago González Noriega con el título *Historia de Jesús*, Madrid: Taurus, 1987]) (Notre Dame: Notre Dame Press, 1984).

Vorlesungen über die Philosophie der Religion (ed. Walter Jaeschke) (Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1993), vols 1-3; *Lecciones sobre filosofía de la religión* (trad. Ricardo Ferrara) (Madrid: Alianza, 1990).

Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte: Band I: Die Vernunft in der Geschichte (ed. Johannes Hoffmeister) (Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1994); *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (trad. José Gaos) (Madrid: Alianza, 1997).

Wissenschaft der Logik (Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1971); *Werke*, 5-6; *Ciencia de la lógica* (trad. A. y R. Mondolfo, 2 vols.) (Buenos Aires: Hachette, 1956); *Lógica* (trad. A. Zozaya) (Barcelona: Orbis, 1984).

OBRAS CITADAS EN ESTE LIBRO

J. F. von ABEL: *Versuch über die Natur der speculativen Vernunft zur Prüfung des Kantischen Systems* (Frankfurt y Leipzig: 1787; reimpreso en Bruselas: Culture et Civilisation, 1968).

Ernst ANRICH (ed.): *Die Idee der deutschen Universität* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964).

ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco* (trad. J. Marías y M. Araujo) (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1985).

Andreas ARNDT y Wolfgang VIRMOND: «Hegel und die "Gesetzlose Gesellschaft"», *Hegel-Studien*, 20 (1985), pp. 113-116.

Hermann AUBIN y Wolfgang ZORN (eds.): *Handbuch der deutschen Wirtschafts- und Sozialgeschichte* (Stuttgart: Klett-Cotta Verlag, 1976), vol. 2.

W. H. AUDEN: «Forward», en J. W. Goethe: *The Sorrows of Young Werther and Novella* (trad. Elizabeth Meyer y Louise Bogan) (Nueva York: Random House, 1971).

Manfred BAUM y Kurt Rainer MEIST: «Politik und Philosophie in der Bamberger Zeitung: Dokumente zu Hegels Redaktionstätigkeit 1807-1808», *Hegel-Studien*, 10 (1975), pp. 87-127.

Willi Ferdinand BECKER: «Hegels Hinterlassene Schriften im Briefwechsel seines Sohnes Immanuel», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 35, n.os 3/4 (julio-diciembre de 1981), pp. 592-614.

Frederick BEISER: *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of German Political Thought 1790-1800* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992).

Frederick BEISER: *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987).

Robert BERDAHL: *The Politics of the Prussian Nobility: The Development of a Conservative Ideology, 1770-1848* (Princeton: Princeton University Press, 1988).

Isaiah BERLIN: «Hume y las fuentes del anti-racionalismo alemán», en *Contra la corriente: Ensayos en la historia de las ideas* (trad. Hero Rodríguez Toro) (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1992).

W. R. BEYER, K. LANIG y K. GOLDMANN: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel in Nürn-*

berg: 1808-1816 (Nuremberg: Selbstverlag der Stadt Bibliothek Nürnberg, 1966).

Wilhelm R. BEYER: «Aus Hegels Familienleben: Die Briefe der Susanne von Tucher an ihre Tochter Marie Hegel», *Hegel-Jahrbuch*, 1966 (Meisenheim am Glan), pp. 52-110.

Wilhelm R. BEYER: *Zwischen Phänomenologie und Logik: Hegel als Redakteur der Bamberger Zeitung* (Frankfurt a.M.: G. Schulte-Bulmke Verlag, 1955).

Inge BLANK: «Dokumente zur Hegels Reise nach Österreich», *Hegel-Studien*, 16 (1981), pp. 41-55.

E.-W. BÖCKENFÖRDE: «Die Historische Rechtschule und das Problem der Geschichtkichkeit des Rechtes», en su *Staat, Gesellschaft, Freiheit: Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1976), pp. 9-41.

Martin BONDELI: *Hegel in Bern* (Bonn: Bouvier Verlag, 1990).

Wolfgang BONSIEPEN: *Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant, Schelling, Fries und Hegel: Mathematische versus spekulative Naturphilosophie* (Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1997).

Wolfgang BONSIEPEN, Hans-Friedrich WESSELS y Heinrich CLAIRMONT: «Anmerkungen» a la *Phänomenologie des Geistes* de Hegel (Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1988).

Andrew BOWIE: *Schelling and Modern European Philosophy: An Introduction* (Londres: Routledge, 1993).

Nicholas BOYLE: *Goethe: The Poet and the Age. Volume I: The Poetry of Desire* (Oxford: Oxford University Press, 1991).

Michael BROCK: *The Great Reform Act* (Londres: Hutchinson University Library, 1973).

Rüdiger BUBNER: «Hegel's Concept of Phenomenology», en G. K. Browning (ed.): *Hegel's Phenomenology of Spirit: A Reappraisal* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997), pp. 31-51.

Stephen BUNGAY: *Beauty and Truth: A Study of Hegel's Aesthetics* (Oxford: Oxford University Press, 1987).

Kenneth L. CANEVA: *Robert Mayer and the Conservation of Energy* (Princeton: Princeton University Press, 1993).

Roger CHARTIER: «The World Turned Upside Down», en Roger Chartier: *Cultural History* (trad. Lydia G. Cochrane) (Ithaca: Cornell University Press, 1988).

David CONSTANTINE: *Hölderlin* (Oxford: Clarendon Press, 1988).

Jacques D'HONDT: «Hegel und das "Journal des savants"», en Christoph Jamme (ed.): *«Die Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik»: Hegels Berliner Gegenakademie*, pp. 119-144.

Jacques D'HONDT: *Hegel in His Time: Berlin 1818-1831* (trad. John Burbridge con Nelson Roland y Judith Levasseur) (Lewinston, N.Y.: Broadview Press, 1988).

Jacques D'HONDT: *Hegel Secret: Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel* (París: Presses Universitaires de France, 1968).

LAURENCE DICKEY: *Hegel: Religion, Economics, and the Politics of Spirit, 1770-1807* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

Klaus DÜSING: «Ästhetischer Platonismus bei Hölderlin und Hegel», en Christoph Jamme y Otto Pöggeler (eds.): *Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte: Studien zum Freundeskreis um Hegel und Hölderlin* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1986), pp. 101-117.

Hans EICHNER: *Friedrich Schlegel* (Nueva York: Twayne Publishers, 1970).

James ENGELL: *The Creative Imagination: Enlightenment to Romanticism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981).

Oscar FAMBACH: *Der Romantische Rückfall in der Kritik der Zeit* (Berlín: Akademie Verlag, 1963), pp. 403-427.

Ludwig FERTIG: *Die Hofmeister: ein Beitrag zur Geschichte der Lehrerstandes und der bürgerlichen Intelligenz* (Stuttgart: Metzler, 1979).

J. G. FICHTE: «A Crystal Clear Report to the General Public Concerning the Actual Essence of the Newest Philosophy: An Attempt to Force the Reader to Understand» (trad. John Botterman and William Rasch), en Ernst Behler (ed.): *Philosophy of German Idealism* (Nueva York: Continuum, 1987). [Traducción completa de *Sonnerklarer Bericht an das grössere Publikum über das wesen der neuesten Philosophie* (1801). GA, I, 7, pp. 185-268. SW, II, pp. 323-420.]

J. G. FICHTE: *Dotrina de la ciencia* (trad. J. Cruz) (Buenos Aires: Aguilar, 1975).

Charles James FOX: «The States of Württemberg», *Edinburgh Review*, 29 (1818).

Eckart FÖRSTER: «"To Lend Wings to Physics Once Again": Hölderlin and the Oldest System Program of German Idealism», *European Journal of Philosophy* 3(2), pp. 174-190, agosto de 1995.

Manfred FRANK: *Eine Einführung in Schellings Philosophie* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1985).

Manfred FRANK: *Unendliche Annäherung* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1997).

Michael FRIEDMAN: *Kant and the Exact Sciences* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1992).

J. F. FRIES: *Über die Gefährdung des Wohlstandes und Characters der Deutschen durch die Juden (The Danger Posed by the Jews to German Well-Being and Character)*, traducido parcialmente por Allen Wood en sus notas editoriales a G. W. F. Hegel: *Elements of the Philosophy of Right* (ed. Allen W. Wood, trad. H. B. Nisbet) (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

François FURET: *Revolutionary France: 1770-1880* (trad. Antonia Nevill) (Oxford: Blackwell, 1992).

Peter GAY: *The Enlightenment: An Interpretation: The Science of Freedom* (Nueva York: Norton, 1969).

Edward GIBBON: *Historia de la decadencia y ruina del Imperio romano* (Madrid: Turner, 1984).

Hannah GINSBORG: «Purposiveness and Normativity» en Hoke Robinson (ed.): *Proceedings of the Eighth International Kant Congress* (Milwaukee: Marquette University Press, 1995), pp. 453-460.

Johann Wolfgang von GOETHE: *Wilhelm Meister* (Barcelona: Ramón Sopena, 1967).

Karlheinz GOLDMANN: «Hegel als Referent für das Nürnberger Lehrerseminar und Volksschulwesen 1813-1816», en W. R. Beyer, K. Lanig y K. Goldmann: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel in Nürnberg: 1808-1816.*

Liah GREENFELD: *Nationalism: Five Roads to Modernity* (Cambridge: Harvard University Press, 1992).

H. S. HARRIS: *Hegel's Development: Towards the Sunlight 1770-1801* (Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1972).

H. S. HARRIS: *Hegel's Development: Night Thoughts (Jena 1801-1806)* (Oxford: Oxford University Press, 1983).

Ernst Ludwig Theodor HENKE: *Jakob Friedrich Fries: Aus seinem handschriftlichen Nachlasse dargestellt* (Leipzig: F. U. Brockhaus, 1867).

Dieter HENRICH: «Art and Philosophy of Art Today: Reflections with Reference to Hegel», en R. E. Amacher y V. Lange (eds.): *New Perspectives in German Literary Criticism* (Princeton: Princeton University Press, 1979), pp. 107-133.

Dieter HENRICH: «Hegel und Hölderlin», en Dieter Henrich: *Hegel im Kontext* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1971), pp. 9-40.

Dieter HENRICH: *Des Grund im Bewußtsein: Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1992).

Dieter HENRICH: *Konstellationen: Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1991).

Dieter HENRICH: *The Course of Remembrance and Other Essays on Hölderlin* (ed. Eckart Förster) (Stanford: Stanford University Press, 1997).

Dieter HENRICH y Christoph JAMME (eds.): *Jakob Zwillings Nachlass, eine Rekonstruktion: mit Beiträgen zur Geschichte des spekulativen Denkens* (Bonn: Bouvier, 1986).

G. HIRSCHMANN: «Die "Ära Wurm" (1806-1818)», en Gerhard Pfeiffer (ed.): *Nürnberg. Geschichte einer europäischen Stadt* (Munich: C. H. Beck, 1982).

Eric HOBSBAWM: *Echoes of the Marseillaise: Two Centuries Look Back on the French Revolution* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1990).

Eric HOBSBAWM: *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

Peter C. HODGSON: «The Metamorphosis of Judaism in Hegel's Philosophy of Religion», *Owl of Minerva*, 19 (otoño de 1987), pp. 41-52.

Michael H. HOFFHEIMER: *Eduard Gans and the Hegelian Philosophy of Law* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1995).

Johannes HOFFMEISTER: *Dokumente zu Hegels Entwicklung* (Stuttgart-Bad Canstatt: Friedrich Frommann Verlag, 1936).

Friedrich HOGEMANN: «Die Entstehung der "Sozietät" und der "Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik"», en Christoph Jamme (ed.): *«Die Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik»: Hegels Berliner Gegenakademie*, pp. 57-92.

Friedrich HOGEMANN: «Geselligkeit», en Otto Pöggeler (ed.): *Hegel in Berlin: Preußische Kulturpolitik und idealistische Ästhetik: Zum 150. Todestags des Philosophen*, pp. 57-63.

Friedrich HÖLDERLIN: «Sein Urteil Möglichkeit», en Friedrich Hölderlin: *Sämtliche Werke (Frankfurter Ausgabe)*, vol. 17 (ed. D. E. Sattler, Michael Franz y Hans Gerhard Steimer) (Basilea: Roter Stern, 1991), pp. 147-156.

Friedrich HÖLDERLIN: «Wenn aus der Ferne», en *Hölderlin* (introducido y editado por Michael Hamburger) (trad. Michael Hamburger) (Baltimore: Penguin Books, 1961), pp. 249-251.

Anne HOLLANDER: *Sex and Suits* (Nueva York: Alfred A. Knopf, 1996).

Erwin HÖLZLE: *Württemberg im Zeitalter Napoleons und der deutschen Erhebung: Eine deutsche Geschichte der Wendezeit im einzelstaatlichen Raum* (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1937).

Rolf-Peter HORSTMANN: «Jenaer Systemkonzeptionen», en Otto Pöggeler (ed.): *Hegel* (Friburgo: Karl Alber Verlag, 1977), pp. 43-58.

Rolf-Peter HORSTMANN y Michael J. PETRY (eds.): *Hegels Philosophie der Natur: Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis* (Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1986).

Rolf-Peter HORSTMANN: *Die Grenzen der Vernunft: Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des deutschen Idealismus* (Frankfurt a.M.: Anton Hain, 1991).

David HUME: *Tratado de la naturaleza humana* (ed. y trad. Félix Duque) (Madrid: Tecnos, 1988).

Heinrich Eduard JACOB: *Felix Mendelssohn and His Times* (trad. Richard y Clara Winston) (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1973).

Christoph JAMME (ed.): *«Die Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik»: Hegels Berliner Gegenakademie* (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1994).

Christoph JAMME: «Die erste Hölderlin-Ausgabe», en Otto Pöggeler (ed.): *Hegel in Berlin: Preußische Kulturpolitik und idealistische Ästhetik: Zum 150. Todestags des Philosophen*, pp. 64-71.

Christoph JAMME: «Liebe, Schicksal und Tragik: Hegels "Geist des Christentums" und Hölderlins "Empedokles"», en Christoph Jamme y Otto Pöggeler (eds.): *«Frankfurt aber ist der Narbel dieser Erde»: Das Schicksal einer Generation der Goethezeit*, pp. 300-324.

Christoph JAMME y Elisabeth WEISSER-LOHMANN (eds.): *Politik und Geschichte: Zu den Intentionen von G. W. F. Hegels Reformbill-Schrift* (Bonn: Bouvier, 1995).

Christoph JAMME y Helmut SCHNEIDER (eds.): *Mythologie der Vernunft: Hegels «ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus»* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1984).

Christoph JAMME y Otto PÖGGELER (eds.): *«Frankfurt aber ist der Narbel dieser Erde»: Das Schicksal einer Generation der Goethezeit* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1983).

Christoph JAMME y Otto PÖGGELER (eds.): *Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte: Studien zum Freundeskreis um Hegel und Hölderlin* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1986).

Karl-Ernst JEISMANN y Peter LUNDGREEN (eds.): *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte* (Munich: C. H. Beck, 1987), vol. 3.

Walter JENS: *Eine deutsche Universität: 500 Jahre Tübingener Gelehrten Republik* (Munich: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1981).

Hugh JOHNSON: *Vintage: The Story of Wine* (Nueva York: Simon and Schuster, 1989).
Immanuel KANT: «An Answer to the Question: "What Is Enlightenment?"» (trad. H. B. Nisbet), en Hans Reiss (ed.): *Kant: Political Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).
Immanuel KANT: *Crítica del juicio* (trad. M. García Morente) (Madrid: Espasa-Calpe, 1995).
Immanuel KANT: *Crítica de la razón pura* (trad. P. Ribas) (Madrid: Alfaguara, 1995).
Immanuel KANT: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (trad. M. García Morente) (Madrid: Espasa-Calpe, 1996).
Immanuel KANT: *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* (trad. C. Másmela) (Madrid: Alianza, 1989).
Immanuel KANT: *La religión dentro de los límites de la mera razón* (trad. F. Martínez Marzoa) (Madrid: Alianza, 1969).
Immanuel KANT: *La metafísica de las costumbres* (trad. Adela Cortina y J. Conill) (Madrid: Tecnos, 1989).
Immanuel KANT: *Werke* (ed. Wilhelm Weischedel) (Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1977).
Hermann KELLENBENZ: «Zahlungsmittel, Maβe und Gewichte seit 1800», en Hermann Aubin y Wofgang Zorn: *Handbuch der deutschen Wirtschafts-und Sozialgeschichte* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1976), vol. 2, pp. 934-958.
Hermann KLENNER y Gerhard OBERKOFLER: «Zwei Savigny-Voten über Eduard Gans nebst Chronologie und Bibliographie», en *Weltgeschichte* (ed. Hans-Heinz Holz y Domenico Losurdo) (Bonn: Pahl-Rugenstein Verlag Nachfolger, 1993), pp. 123-148.
Reinhart KOSELLECK: *Preuβen zwischen Reform und Revolution: Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848* (Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1975).
Leonard KRIEGER: *The German Idea of Freedom: History of a Political Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1957).
Jenifer Harvey LANG (ed.): *Larousse Gastronomique* (Nueva York: Crown Publishers, 1988), entrada sobre "brie", pp. 142-143.
Karl LANIG: «Die pädagogischen Jahre Hegels in Nürnberg», en W. R. Beyer, K. Lanig y K. Goldmann: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel in Nürnberg: 1808-1816*, pp. 17-38.
Jonathan LEAR: «The Disappearing "We"», en Jonathan Lear: *Open Minded: Working Out the Logic of the Soul* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998), pp. 282-300.
Max LENZ: *Geschichte der königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin* (Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, 1910).
Robert S. LÓPEZ: *The Birth of Europe* (Nueva York: M. Evans, 1966).
Richard LOVELACE: «To Lucasta, Going to the Wars», en Helen Gardner (ed.): *The Metaphysical Poets* (Londres: Penguin Books, 1957), pp. 231-232.
Hans-Christian LUCAS: «Die "Tiefere Arbeit": Hegel zwischen Revolution und Reform», en Christoph Jamme y Elisabeth Weisser-Lohmann (eds.): *Politik*

und Geschichte: Zu den Intentionen von G. W. F. Hegels Reformbill-Schrift, pp. 207-234.

Hans-Christian LUCAS: «Die Schwester im Schatten: Bemerkungen zu Hegels Schwester Christiane», en Christoph Jamme y Otto Pöggeler (eds.): *«O Fürstin der Heimath! Glükliches Stutgard»: Politik, Kultur und Gesellschaft im deutschen Südwesten um 1800* (Stuttgart: Klett-Cotta Verlag, 1988), pp. 284-306.

Hans-Christian LUCAS y Udo RAMEIL: «Furcht vor der Zensur? Zur Entstehungs-und Druckgeschichte von Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts», *Hegel-Studien*, 15 (1980), pp. 63-93.

Eric v. d. LUFT: «Hegel and Judaism: A Reassessment», *Clio*, 18 (1989), pp. 361-378.

Barbara MARKIEWICZ: «Hegels Tod», en Christoph Jamme (ed.): *Die «Jährbucher für wissenschaftliche Kritik»: Hegels Berliner Gegenakademie*, pp. 531-556.

Charles E. MCCLELLAND: *State, Society, and University in Germany: 1700-1914* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

Kurt Rainer MEIST: «Halykonische Tage in Wien», en Otto Pöggeler (ed.): *Hegel in Berlin: Preußische Kulturpolitik und idealistische Ästhetik: Zum 150. Todestags des Philosophen*, pp. 154-161.

Edith J. MORLEY (ed.): *Crabb Robinson in Germany: 1800-1805: Extracts from His Correspondence* (Oxford: Oxford University Press, 1929).

G. E. MUELLER: «The Hegel Legend of "Thesis-Antithesis-Synthesis"», *Journal of the History of Ideas*, 59 (1958), pp. 411-414.

Gerhard H. MÜLLER: «*Wechselwirkung* in the Life and Other Sciences: A Word, New Claims and a Concept Around 1800... and Much Later», en Stefano Poggi y Maurisio Bossi (eds.): *Romanticism in Science: Science in Europe, 1790-1840* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994), pp. 1-14.

Frederick NEUHOUSER: *Fichte's Theory of Subjectivity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

Frederick NEUHOUSER: «Freedom, Dependence, and the General Will», *The Philosophical Review*, 102 (1993), pp. 363-395.

Friedhelm NICOLIN (ed.): «Errinerungen Christiane Hegels», en *Der Junge Hegel in Stuttgart: Aufsätze und Tagebuchaufzeichnungen 1785-1788* (Marbach: Marbacher Schriften herausgegeben von deutschen Literaturarchiv im Schiller-Nationalmuseum, 1989).

Friedhelm NICOLIN: «"meine liebe Stadt Stuttgart...": Hegel und die Schwäbische Metropole», en Christoph Jamme y Otto Pöggeler (eds.): *«O Fürstin der Heimath! Glückliches Stutgard»: Politik, Kultur and Gesellschaft im deutschen Südwesten um 1800*, pp. 261-283.

Friedhelm NICOLIN: «Der erste Lexicon-Artikel über Hegel (1824)», en Friedhelm Nicolin: *Auf Hegels Spuren: Beiträge zur Hegel-Forschung*, pp. 202-213.

Friedhelm NICOLIN: «Hegel als Professor in Heidelberg: Aus den Akten in der philosophischen Fakultät 1816-1818», en Friedhelm Nicolin: *Auf Hegels Spuren: Beiträge zur Hegel-Forschung*, pp. 141-173.

Friedhelm NICOLIN: «Pädagogik - Propädeutik - Enzyklopädie», en Otto Pöggeler (ed.): *Hegel*, pp. 91-105.

Friedhelm NICOLIN: *Auf Hegels Spuren: Beiträge zur Hegel-Forschung* (ed. por Lucia Sziborsky y Helmut Schneider) (Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1996).

Friedhelm NICOLIN: *Von Stuttgart nach Berlin: Die Lebensstationen Hegels* (Marbach am Neckar: Deutsche Schillergesellschaft, 1991).

Günther NICOLIN (ed.): *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen* (Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1970).

Thomas NIPPERDEY: *Germany From Napoleon to Bismarck: 1800-1866* (trad. Daniel Nolan) (Princeton: Princeton University Press, 1996).

Robert E. NORTON: *The Beautiful Soul: Aesthetic Morality in the Eighteenth Century* (Ithaca: Cornell University Press, 1995).

NOVALIS: *Gedichte* (Frankfurt a.M.: Insel Verlag, 1987).

Sibylle OBENAUS: «Berliner Allgemeine Literaturzeitung oder "Hegelblatt"?», en Christoph Jamme (ed.): *«Die Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik»: Hegels Berliner Gegenakademie*, pp. 15-56.

Dorinda OUTRAM: *The Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

Fania OZ-SALZBERGER: *Translating the Enlightenment: Scottish Civic Discourse in Eighteenth-Century Germany* (Oxford: Clarendon Press, 1995).

Blaise PASCAL: *Pensamientos* (trad. Xavier Zubiri) (Madrid: Espasa-Calpe, 1995).

Michael J. PETRY (ed.): *Hegel and Newtonianism* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993).

Michael J. PETRY (ed.): *Hegel und die Naturwissenschaften* (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Holzboog, 1987).

Terry PINKARD: *Hegel's Dialectic: The Explanation of Possibility* (Filadelfia: Temple University Press, 1987).

Terry PINKARD: *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

Robert PIPPIN: «Avoiding German Idealism: Kant and the Reflective Judgement Problem», en Robert Pippin: *Idealism as Modernism: Hegelian Variations* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

Robert PIPPIN: «Hegels Ethical Rationalism», en Robert Pippin: *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*, pp. 417-450.

Robert PIPPIN: «The Modern World of Leo Strauss», en Robert Pippin: *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*, pp. 209-232.

Robert PIPPIN: *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

Robert PIPPIN: *Idealism as Modernism: Hegelian Variations* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

Robert PIPPIN: *Kant's Theory of Form: An Essay on the Critique of Pure Reason* (New Haven: Yale University Press, 1982).

Otto PÖGGELER (ed.): *Hegel* (Friburgo: Karl Alber Verlag, 1977).

Otto PÖGGELER (ed.): *Hegel in Berlin: Preußische Kulturpolitik und idealistische Ästhetik: Zum 150. Todestag des Philosophen* (Berlín: Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, 1981).

Otto PÖGGELER: «Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogrammes des

deutschen Idealismus», en Hans Georg Gadamer (ed.): *Hegel-Tage Urbino* (Bonn: Bouvier, 1969), pp. 17-32.

Otto PÖGGELER: «Hegels Option für Österreich», en F. Nicolin y O. Pöggeler (eds.): *Hegel Studien* (Bonn: Bouvier Verlag), vol. 12 (1977), pp. 83-128.

Otto PÖGGELER: «Preußische Rheinlande, Vereinigte Niederlande», en Otto Pöggeler (ed.): *Hegel in Berlin: Preußische Kulturpolitik und idealistische Ästhetik: Zum 150. Todestags des Philosophen*, pp. 146-152.

Otto PÖGGELER: *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes* (Munich: Verlag Karl Alber, 1993).

S. S. PRAWER: *Heine's Jewish Comedy: A Study of His Portraits of Jews and Judaism* (Oxford: Clarendon Press, 1983).

Udo RAMEIL: «Der systematische Aufbau der Geisteslehre in Hegels Nürnberger Propädeutik», *Hegel-Studien*, 23 (1988), pp. 19-49.

Udo RAMEIL: «Die Phänomenologie des Geistes in Hegel's Nürnberger Propädeutik», en Lothar Eley (ed.): *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der «Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse»* (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1990), pp. 84-130.

Anthony READ y David FISHER: *Berlin: The Biography of a City* (Londres: Pimlico Press, 1994).

Manfred RIEDEL (ed.): *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1975).

Karl ROSENKRANZ: *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchhandlung, 1969; reimpresión de la edición de 1844).

Jean-Jacques ROUSSEAU: *El contrato social* o *Principios de derecho político* (trad. M.ª J. Villaverde) (Madrid: Tecnos, 1995, 3.ª ed.).

Jean-Jacques ROUSSEAU: *Las confesiones* (trad. Mauro Armiño) (Madrid: Alianza, 1997).

Karl Friedrich von SAVIGNY: «Von Beruf unsrer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft», en Hans Hattenhauer (ed.): *Thibaut und Savigny: Ihre Programmatischen Schriften* (Munich: Franz Vahlen, 1973), pp. 95-192.

F. W. J. SCHELLING: «Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus», en Manfred Schröter (ed.): *Schellings Werke*, vol. 1, pp. 413-652.

F. W. J. SCHELLING: *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, en *Schellings Werke*, vol. 1, pp. 73-168. Hay versión inglesa: *Of the I als the Principle of Philosophy or On the Unconditional in Human Knowledge*, en F. W. J. Schelling: *The Unconditional in Human Knowledge: Four Essays (1794-1796)* (trad. Fritz Marti) (Lewisburg: Bucknell University Press, 1980).

F. W. J. SCHELLING: *Schellings Werke* (ed. Manfred Schröter) (Munich: C. H. Beck y Oldenburg, 1927).

F. W. J. SCHELLING: *Sistema del idealismo trascendental* (trad. Rivera de Rosales) (Barcelona: Anthropos, 1988).

Schlegel, Dorothea von geb. Mendelssohn und deren Söhne Johannes und Philip Veit, Briefwechsel (ed. J. M. Raich) (Maguncia: Franz Kirchheim, 1881).

Friedrich SCHLEGEL: «Athenäum Fragments», en Kathleen M. Wheeler (ed.):

German Aesthetic and Literary Criticism: The Romantic Ironists and Goethe (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).

Friedrich SCHLEIERMACHER: «Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn, nebst einem Anhang über eine neu zu errichtende», en Ernst Anrich (ed.): *Die Idee der deutschen Universität*, pp. 219-307.

Siegfried SCHMIDT (ed.): *Alma Mater Jenesis: Geschichte der Universität Jena* (Weimar: Hermann Böhlaus, 1983).

Helmut SCHNEIDER: «Komödie des Lebens. Theorie der Komödie», en Otto Pöggeler (ed.): *Hegel in Berlin: Preußische Kulturpolitik und idealistische Ästhetik: Zum 150. Todestags des Philosophen*, pp. 79-85.

Gunter SCHOLZ: «Musikalische Erfahrungen in Oper und Singakademie», en Otto Pöggeler (ed.): *Hegel in Berlin: Preußische Kulturpolitik und idealistische Ästhetik: Zum 150. Todestags des Philosophen*, pp. 86-94.

James SHEEHAN: *German History: 1770-1866* (Oxford: Oxford University Press, 1989).

Ludwig SIEP: *Anerkennung als Prinzip des praktischen Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes* (Munich: Alber Verlag, 1979).

Ludwig SIEP: *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1992).

Abate SIEYÈS (Emmanuel Joseph): «¿Qué es el tercer estado?» (trad. Francisco Ayala) (Barcelona: Orbis, 1985).

Lloyd SPENCER y Andrzej KRAUZE: *Hegel: An Introduction* (Nueva York: Totem Books, 1996).

Max STEINMETZ (ed.): *Geschichte der Universität Jena* (Jena: VEB Gustav Fischer Verlag, 1958).

Pirmin STEKELER-WEITHOFER: *Hegels analytische Philosophie: Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung* (Paderborn: Ferdinand Schönigh, 1992).

Anton THIBAUT: «Über die Notwendigkeit eines allgemeinen bürgerlichen Rechts für Deutschland», en Hans Hattenhauer (ed.): *Thibaut und Savigny: Ihre programmatischen Schriften* (Munich: Franz Vahlen, 1973), pp. 61-94.

John Edward TOEWS: *Hegelianism: The Path Toward Dialectical Humanism, 1805-1841* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

Mary Lee TOWNSEND: *Forbidden Laughter: Popular Humor and the Limits of Repression in Nineteenth Century Prussia* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992).

James Allen VANN: *The Making of a State: Württemberg 1593-1793* (Ithaca: Cornell University Press, 1984).

Rudolf VIERHAUS: «Bildung», en Otto Brunner, Werner Conze y Reinhart Koselleck (eds.): *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1972).

Mack WALKER: *German Hometowns: Community, State, and General Estate 1648-1871* (Ithaca: Cornell University Press, 1971).

Mack WALKER: *Johann Jacob Moser and the Holy Roman Empire of the German Nation* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1981).

Norbert WASZEK: «Auf dem Weg zur Reformbill-Schrift: Die Ursprünge von

Hegels Groβbritannienrezeption», en Christoph Jamme y Elisabeth Weisser-Lohmann (eds.): *Politik und Geschichte: Zu den Intentionen vom G. W. F. Hegels Reformbill-Schrift*, pp. 178-190.

Norbert WASZEK: «Eduard Gans, die "Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik" und die französische Publizistik de Zeit», en Christoph Jamme (ed.): *Die «Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik»: Hegels Berliner Gegenakademie*, pp. 93-118.

Norbert WASZEK: *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of Civil Society* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988).

Norbert WASZEK: «Hegels Exzerpte aus der "Edinburgh Review" 1817-1819», *Hegel-Studien*, 20 (1985), pp. 79-111.

Elisabeth WEISSER-LOHMANN: «Englische Reformbill und preuβische Stätdteordnung: Repräsentative Staatsverfassung und vertikale Gewaltenteilung: V. Raumer, Steckfuβ, Gans und Hegel» en Christoph Jamme y Elisabeth Weisser-Lohmann (eds.): *Politik und Geschichte: Zu den Intentionen von G. W. F. Hegels Reformbill-Schrift*, pp. 281-309.

Franz WIEDMANN: *Hegel: An Illustrated Biography* (trad. Joachim Neugroschel) (Nueva York: Western Publishing Co., 1968).

Ludwig WITTGENSTEIN: *Investigaciones filosóficas* (trad. A. García Suárez y U. Moulines) (Barcelona: Crítica, 1988).

Theodore ZIOLKOWSKI: *German Romanticism and Its Institutions* (Princeton: Princeton University Press, 1990).